REVUE DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

PHILOSOPHIE

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRECTEUR

É. PEILLAUBE

8.

SEPTIÈME ANNÉE

XII

JANVIER A JUIN 1908

PARIS
Marcel RIVIÈRE, Éditeur
30, RUE JACOB, 30

LIBRARY
AUG 24 1970
UNIVERSITY OF TORONTO

B
2
R23
année 8
Jan.-juin

LES ÉLÉMENTS MOTEURS

DE L'ÉMOTION ESTHÉTIQUE

Les philosophes s'accordent à penser qu'il n'y a pas de bonheur sans activité, et la pénétration de notre vie affective par les éléments moteurs est un principe généralement admis des psychologues.

La participation de ces éléments n'est pas à nier lorsque la vie affective est intéressée dans ses bases, comme cela a lieu dans la passion, sous quelque forme qu'elle se présente. En effet, la passion implique une tendance, et toute tendance est un état transformé en motion. Mais le principe de l'activité est moins évident lorsqu'on s'adresse à cette forme bien plus désintéressée de l'émotion qui préside à la contemplation d'un tableau, à l'audition d'une symphonie, ou à la lecture d'un poème.

C'est ce rôle des éléments moteurs dans l'émotion purement esthétique que nous voudrions dégager, en cherchant à montrer que cette émotion tient essentiellement de la *création*. Nous entendons par là qu'elle implique une découverte de la partie prenante, une dépense d'activité du moi récepteur en vertu de laquelle celui-ci fait œuvre de création au même titre que le producteur. Cette donnée tendrait à légitimer les prétentions de certaines Écoles ; et il est intéressant d'envisager du même coup dans quelles limites doivent se renfermer les applications qu'on en peut tirer.

*
* *

Pour juger du rôle de l'activité personnelle dans l'émotion que nous éprouvons en présence d'une œuvre artistique, et pour

dégager les éléments moteurs de cette émotion d'apparence passive, il est de toute nécessité d'établir d'abord le mécanisme fondamental qui a dû présider à l'éclosion et au développement de l'œuvre elle-même. C'est en effet de ces préliminaires qu'on devra déduire tout naturellement la proposition qui nous intéresse.

L'œuvre d'art n'est pas une copie de la réalité ; elle est une réalité digérée au travers d'un tempérament et rendue à autrui sous une forme *idéale,* c'est-à-dire sous la forme des formes, sous une forme qui n'existe pas et qui résume en elle-même toutes les formes existantes. Il y a donc dans toute œuvre d'art un élément individuel qui procède de l'élaboration de la réalité objective au travers d'un tempérament, et un élément universel qui se ramène à un effet de généralisation et d'abstraction. L'élément individuel traduit les tendances personnelles du compositeur ; l'élément universel exprime une aspiration générale vers un idéal qui n'est pas autre chose que le sentiment de l'infini dans le fini. L'œuvre d'art devient *idéale,* au sens littéral du mot, puisqu'elle tend vers un summum d'abstraction ou de généralisation, en débarrassant la vérité essentielle de la gangue des détails, en substituant le schéma puissant de l'impression dernière à la complexité gênante des sensations qui est une source d'obscurité. Sa supériorité sur la nature, pourrait-on dire, c'est de se dégager des sensations brutes pour aller droit à l'impression. Elle devient ainsi une vérité de fiction distincte de la réalité, mais contenant en puissance toutes les vérités réalisées ; elle s'évade du réel pour devenir de la *quintessence de réalité.*

Ces notions sont implicitement comprises dans la formule de Lamennais qui considère le beau comme « le resplendissement de la forme infinie contenue dans le fini », ou dans celle de Hegel qui définit le beau « la présence de l'idée en phénomène limité ». Elles ont été remarquablement développées par M. Cherbuliez, qui, à la faveur d'un pareil fondement, démontre en termes fort imagés combien l'ouvrage de l'artiste est différent d'une reproduction, et comment il consiste à éliminer parmi les données objectives toutes celles qui ne participent pas à la qualité de l'impression, pour ne mettre en relief que le trait spécifique destiné à fixer cette impression dans toute sa

netteté. Après avoir défini la beauté une « perfection sensible », l'auteur s'empresse d'ajouter que la perfection est un concept de notre esprit, et qu'elle ne tombe jamais sous nos sens : « Un être parfait serait un individu adéquat à son espèce, dont il représenterait l'idée dans toute sa plénitude ; mais les espèces se réalisent dans des millions d'individus, tous différents les uns des autres. Parmi toutes les roses qui fleurissent dans le monde, aucune n'est la rose ; parmi toutes les femmes qui plaisent, aucune n'est la femme. » C'est parce que la perfection ne tombe pas sous nos sens qu'il serait vain de la chercher dans une simple reproduction, car ce serait alors le cas de s'écrier : « Quelle vanité que la peinture qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire pas les originaux ! » Et l'on pourrait se demander, avec le paysan de Théodore Rousseau, à quoi sert d'aller peindre un chêne quand on peut le voir dans la forêt très naturellement. Ainsi l'artiste fait autre chose que de la reproduction : il fait une abstraction de qualités essentielles, et avec de pures apparences il nous permet de voir la réalité d'une façon beaucoup plus profonde que nous ne la voyons quand nous sommes livrés aux simples révélations de la nature sensible. En effet, « pour que nos images nous plaisent, elles doivent s'offrir à nous comme un ensemble nettement délimité, auquel rien d'étranger ne se mêle, pur de tout alliage, et se détachant en pleine lumière de son fond. Or, dans le monde réel, rien ne commence, rien ne finit ; le point succède au point, l'instant à l'instant, sans qu'il y ait entre eux aucun arrêt ni aucun repos... Ce mélange de tout, cette pénétration des choses les unes dans les autres, qui est le caractère de la nature, est pour nous une cause de grande distraction. » Cette nature est trop touffue, l'artiste l'épure pour nous la faire voir dans sa vérité la plus essentielle. « Tel objet particulier a fait sur son âme une impression ; entre mille détails il en choisit souvent un seul, celui qu'il juge le plus propre à communiquer son sentiment... Il s'en tient à l'essentiel ; il retranche les accessoires inutiles, il émonde, il élague ; il a l'esprit de choix, il a l'esprit de sacrifice (1). »

(1) Victor Cherbuliez : *L'Art et la nature.*

Voilà donc bien le rôle de l'artiste, sous quelque forme qu'on l'envisage. Pour faire passer la vie dans son ouvrage plus ramassée, plus intense qu'elle n'est dans le réel, il fait choix de certains phénomènes et leur donne une importance qu'ils n'ont pas dans l'uniformité du mouvement universel. La vie des objets se traduit en quelque sorte par une image abstraite dans son cerveau ; l'harmonie des formes extérieures lui suggère des représentations idéales qui viennent s'incorporer à son être et s'augmenter de toutes les vibrations organiques de l'individu, pour jaillir ensuite matérialisées et vivantes. Mais ces représentations idéales n'expriment les objets que par l'ensemble des qualités essentielles au moyen desquelles ces objets doivent faire sur nous une impression particulière. Consciemment ou inconsciemment, l'artiste néglige l'accidentel, qui, dans la nature, distrait et désoriente l'observateur moins bien doué ; il met au contraire en relief le fondamental, qui prend d'emblée toute son attention et qui est éprouvé et rendu par lui d'une façon très nette. En un mot, il perçoit l'idée derrière la figuration ; il sent dans la forme sa raison intime et ses rapports secrets dérobés aux sens, et il élève tout ce qui nous frappe à la hauteur d'image épurée. L'œuvre d'art réalisée procède donc bien de l'abstraction, ainsi que nous l'avancions tout à l'heure et dans le sens où l'entend Ribot quand il parle des « abstraits émotionnels » et de leur rôle dans la vie de l'esprit.

Mais à quel titre cette abstraction deviendra-t-elle pour la partie prenante une sorte de jouissance ? Si l'idéal de l'artiste n'est pas autre chose après tout que la *forme* devenant *idée*, nous devons chercher par quel mécanisme cet idéal, une fois traduit, fait vibrer les admirateurs et confine à l'émotion d'art. Et nous touchons ici au nœud de la question.

Des fragments épars du réel, un tempérament d'artiste a fait surgir une synthèse où se condensent toutes les forces impressionnantes qui, dans le monde sensible, demeurent latentes. Mais ce n'est pas assez pour que l'art ait atteint son but. Il faut encore qu'au travers d'un autre tempérament l'idée redevienne matière ; il faut que, dans l'esprit de la partie prenante, la reconstitution des réalités possibles vienne se former

autour du schéma de généralisation qui est comme une synthèse épurée de toutes ces réalités. Il faut que cette reconstitution s'effectue et *se dépasse* elle-même par une opération imaginative, si l'on peut ainsi s'exprimer.

Dans la contemplation de l'œuvre d'art, nous parcourons en sens inverse le chemin de l'artiste. Nous refaisons son travail à rebours, en lui donnant toute l'amplification comportée par l'état de rêverie, et le plaisir de l'émotion esthétique réside tout entier dans cette activité de reconstitution et de libre extension. Dans la quintessence de réalité, notre cerveau trouve de quoi pétrir à sa guise toutes les réalités qu'il conçoit ; sur le schéma de l'impression, il se brode à lui-même toutes les sensations qu'il devine ; et, à son tour, il devient créateur, puisque de l'art il fait du réel, tout comme l'artiste a pris du réel la substance vivante pour en faire de l'art. Toute manifestation d'art se présente à nous comme un produit de généralisation abstraite transposable en réalité concrète, et pour effectuer cette transposition, nous donnons quelque peu de nous-mêmes. Dans toute œuvre artistique, il y a, pour la partie prenante, l'occasion d'un effort personnel, d'une création propre. Or, cette création est un bonheur sans mélange, puisqu'elle implique de l'activité, et que cette activité désintéressée et libre est forcément en harmonie naturelle avec le tempérament qui l'engendre.

Ainsi pourrait-on définir toute œuvre artistique *la transmission d'une émotion, d'un tempérament à un autre tempérament, à travers le schéma de la réalité*. Ce schéma de la réalité, qui est comme un pont tendu entre l'artiste et l'admirateur de son œuvre, entre la partie donnante et la partie prenante en un mot, n'est autre chose que l'idéal ; et la reconstitution de cet idéal en réalité sensible, ouverte sur l'infini, c'est tout le secret de notre émotion d'art.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il nous importe de mettre en évidence, c'est la valeur de l'*élément moteur,* c'est le rôle de l'activité personnelle comme substratum de toutes nos émotions d'ordre esthétique et de nos émotions poétiques en particulier. L'esprit qui goûte un poème n'est nullement passif ; il n'est pas un simple miroir reflétant ce qu'il reçoit ; il est une force

en activité qui se donne libre cours. On peut dire avec Combarieu que le moment qui précède la lecture d'un poème rend nos facultés comparables à ces coursiers dont parle Virgile, qui, contenus par l'attente de la lutte, s'élancent au premier signal. Dès qu'une image leur est offerte, elles s'abandonnent à leur essor et prennent possession du monde. Admirer, c'est en quelque façon créer, et l'émotion esthétique puise le meilleur d'elle-même dans un acte intérieur de participation. Aussi n'est-il pas exagéré d'avancer avec Guyau qu'un lecteur doit avoir une jouissance d'autant plus marquée que « l'œuvre admirée est pour lui un sujet plus riche de pensées propres et comme un germe d'actions possibles », ce qui revient à dire plus simplement encore que « la vivacité du plaisir esthétique est proportionnée à l'activité de celui qui l'éprouve ».

S'il en est ainsi, on ne peut reprocher aux écoles *symbolistes* de ne s'être point conformées aux conditions fondamentales de toute œuvre esthétique. Mais on doit se demander jusqu'à quelles limites ce principe de l'activité personnelle dans l'émotion peut être adopté comme postulatum, sans altérer un autre principe non moins important : le principe de la communion dans l'art. En d'autres termes, un procédé d'art, poursuivant le but essentiel d'éveiller dans le cerveau de la partie prenante les *éléments moteurs* dont nous avons essayé de fixer le rôle fondamental, ne risque-t-il pas de s'engager dans une voie où la valeur sociologique de l'art pourra se perdre, à un moment donné, dans un individualisme stérile? C'est ce qu'il convient de rechercher maintenant. Et, ici, nous aurons en vue, d'une façon toute particulière, la poésie.

*
* *

La plupart des esthéticiens estiment que la poésie consiste avant tout dans une suggestion, et cette opinion est en parfait accord avec le rôle que nous prêtons à l'activité personnelle dans l'émotion d'art.

« L'élément poétique des choses, dit Schérer (1), est la pro-

(1) Schérer : *Étude sur la littérature contemporaine*, t. VIII, p. 8.

priété qu'elles ont de mettre l'imagination en mouvement, de la stimuler, de lui suggérer beaucoup plus que ce qui est aperçu et exprimé. » Guyau (1) définit la poésie par son caractère suggestif : « En général, dit-il, la poésie n'est pas la même chose que le beau : la beauté réside surtout dans la forme, dans ses proportions et dans son harmonie ; le poétique réside surtout dans ce que la forme exprime ou suggère plutôt qu'elle ne montre. » M. Paul Bourget (2) observe également : « La beauté poétique pure ne réside-t-elle pas dans la suggestion plus encore que dans l'expression ? » Pour M. Braunschwig (3), le sentiment poétique consiste dans « l'impression « que nous laissent des séries d'associations qui, s'éveillant « dans notre esprit délivré de toute inquiétude pratique, y « demeurent pour ainsi dire ouvertes ». Il en résulte que « le sentiment poétique le plus parfait est celui qui naîtrait à la lecture ou à l'audition de vers, dont les éléments constitutifs serviraient de point de départ à des associations multiples et prolongées, et dans une âme qui aurait une conscience très nette de la tendance de ces associations à se développer sans fin ». Ainsi, l'on peut affirmer que l'émotion directement exprimée n'a pas en soi de valeur poétique. Le sentiment le plus profond ou le plus délicat n'est poétique que par l'ébranlement de l'imagination ; et c'est en favorisant l'éclosion d'images se répercutant jusqu'à l'infini que le poète fait œuvre de poésie.

Cette notion trouve d'ailleurs son application dans toutes les branches du monde artistique. Paul Souriau (4) l'a bien défini dans les arts plastiques. Il nous met en présence d'un tableau figurant les abords d'un étang au déclin du jour, et il nous montre comment ce tableau ne fait qu' « amorcer » une foule d'impressions que nous puisons en nous par pure suggestion. Pour que la scène exprimée fût rendue dans toute sa réalité, il faudrait un complexus de sensations que la peinture ne peut provoquer d'une façon directe ; il faudrait le dernier appel des oiseaux du rivage, la brise du soir qui s'élève agitant la sur-

(1) Guyau : *L'Art au point de vue sociologique*, p. 297.
(2) Paul Bourget : *Œuvres complètes*, t. II, p. 65-66.
(3) Braunschwig : *Le Sentiment du beau*, p. 62-63.
(4) Paul Souriau : *L'Imagination de l'artiste*, p. 62-63.

face de l'onde de frissons moirés ; il faudrait la senteur de l'eau stagnante, la fraîcheur humide qui nous pénètre à la longue et la descente de la nuit qui se fait sur tout cela. Ces sensations nous manquent, dit l'auteur, et nous voulons les retrouver. Le désir que nous avons de compléter nos représentations évoquent nos souvenirs, qui s'élèvent des profondeurs de notre mémoire, nous rendant en un même instant jusqu'aux plus confuses réminiscences du passé. L'imagination, fonctionnant de la sorte et se complaisant dans cette activité spontanée, fait surgir des représentations multiples. Instinctivement, nous nous abandonnons à la pente de la rêverie ; nos pensées vont prendre une teinte grise, nous nous enfonçons à plaisir dans cette tristesse ; nous évoquons tout naturellement des images lugubres, qui nous entretiennent dans cette disposition mentale, et nous nous perdons dans leur contemplation mélancoliquement rêveuse. Le tableau est oublié. Nous ne le regardons plus qu'avec des yeux vagues. Nos pensées s'en éloignent, distraites par les images que lui-même nous a suggérées. Notre esprit est ailleurs : il s'abandonne au hasard des associations, et nous avons fini par perdre conscience du réel. C'est pour cette raison que certains peintres placent les objets dans un clair-obscur et nous les font voir à travers la brume, plutôt que de les exposer sous un jour cru, qui accentue leur réalité. C'est pour cela aussi que nombre de sculpteurs rappellent la nature par de simples indications sommaires, de telle façon que nous soyons obligés de compléter ce qui manque par un véritable effort de création personnelle. Ces sous-entendus donnent toujours à l'ouvrage un surcroît de valeur expressive. Une exécution minutieuse serait moins suggestive. L'artiste donne l'impulsion première, en accentuant les traits expressifs, qui entraîneront la pensée dans un sens donné, et celle-ci va de son propre élan, dès qu'elle est lancée. Dans toute œuvre d'art qui peut être qualifiée de poétique, on doit trouver des suggestions de même ordre. L'œuvre prosaïque est celle qui nous dit immédiatement et complètement tout ce qu'elle peut nous dire. Au contraire, le caractère poétique de l'œuvre sera d'autant mieux accusé que l'activité personnelle du contemplateur sera abandonnée au libre jeu de ses associations.

Les symbolistes ont répondu d'une manière rigoureuse à ce postulatum de l'activité dans l'émotion d'art. Leur technique cherche à évoquer de subtils rapprochements, à suggérer de mystérieux rapports, pour nous orienter seulement dans le pays des songes ; par contre, elle s'éloigne des tableaux achevés, des idées précises, craignant de rompre l'essor du rêve en nous enfermant une fois de plus dans les limites bornées de la réalité. Les symbolistes tiennent moins à transmettre leur pensée de manière intégrale qu'à frapper l'imagination de ceux auxquels ils s'adressent. Que la conception qu'ils nous suggèrent soit différente de la leur par certains côtés, cela n'importe guère, pourvu qu'elle soit équivalente poétiquement. Ils éveillent donc plus d'images qu'ils n'en représentent formellement, et ils laissent indécise et inexprimée une partie de la pensée, pour abandonner le lecteur ou le contemplateur à sa fantaisie.

Stéphane Mallarmé déclare que « nommer un objet, c'est supprimer les trois quarts de la jouissance du poème, qui est faite du bonheur de deviner peu à peu : le suggérer, voilà le rêve... Évoquer petit à petit un objet pour montrer un état d'âme ou inversement choisir un objet et en dégager un état d'âme par une série de déchiffrements. » Paul Verlaine dit aussi :

...Rien de plus cher que la chanson grise
Où l'indécis au précis se joint,
Car nous voulons la nuance encor,
Pas la couleur, rien que la nuance !

Et Georges Rodenbach :

... Poème ! une relique est dans le reliquaire,
Invisible et pourtant sensible sous le verre
Où les yeux des croyants se sont unis en elle.

Poème ! une clarté qui, de soi-même avare,
Scintille, intermittente afin d'être éternelle ;
Et c'est, dans la nuit, les feux tournants d'un phare !

Si ces principes sont poussés jusqu'en leur extrême limite, l'art de la poésie consistera à ne rien dire, mais à laisser entre-

voir seulement, à ne définir ni sentiment, ni pensée, mais à évoquer des états d'esprit. Les sensations que l'auteur exprimera seront toujours fuyantes et aux contours indécis : mais elles se présenteront comme autant d' « aperceptions crépusculaires à interprétations diverses », comme l'esquisse à peine indiquée de tableaux à transformations multiples, comme la trame d'impalpables broderies sur quoi chacune peut guider ses rêves. En un mot, la poésie ne devra rien montrer ni rien expliquer ; elle devra suggérer uniquement, et, dans l'art des vers en particulier, la pratique symboliste aura pour objet d'employer des mots dont on aspire à dépasser le sens.

Ainsi doit-on reconnaître que les symbolistes ont fait une part essentielle au rôle des *éléments moteurs* dans l'émotion d'art. Quand ils affirment que « le plus grand plaisir qu'éprouve le lecteur d'un poème consiste à y chercher une impression plutôt qu'à l'y découvrir », ils ne font rien autre chose que mettre en relief l'*activité* de la partie prenante. Par ce côté, leur conception est bien en accord avec les conditions fondamentales de toute œuvre d'art. Mais malheureusement les symbolistes oublient trop souvent que si l'émotion d'art est une *création,* elle est encore quelque chose de plus.

L'émotion d'art est une *communion,* et nous comprenons ainsi qu'elle implique un courant sympathique entre la partie donnante et la partie prenante, d'une part, et entre toutes les parties prenantes, d'autre part. Devant une œuvre d'art, nous sentons avec l'artiste et avec tous ceux qui sentent en même temps et pour les mêmes raisons que nous, de telle sorte qu'il se produit en nous comme une concentration de l'universelle vie.

En matière d'art, subjectivité n'est donc pas synonyme d'individualisme. Comme tous les arts, la poésie doit demeurer un moyen de communication et un agent de solidarité dans les sentiments et dans les idées. Si le poète utilise son art comme source d'associations individuelles, et non comme moyen d'entente, ses révélations ne seront comprises que de lui-même, et il demeurera éternellement distant de son public. Le coffret dont il nous fait don renferme sans doute de précieux joyaux, mais il nous manque la clé pour l'ouvrir. Toutes les beautés

qu'il a rêvées sont coupées de leurs communications et comme isolées de la vie. Son art est en marge de l'humanité.

La poésie est toujours symbolique par nature, puisqu'elle exprime des idées abstraites par des images ; mais un symbole n'existe comme tel qu'à condition d'être bien compris, et l'on peut dire avec Brunetière que sa beauté même se mesure à deux choses : d'une part, la grandeur de l'idée qu'il exprime, et, d'autre part, la clarté des moyens dont il fait usage. « Pas de symbole, pas de profondeur... mais pas de clarté, pas de symbole ; et en poésie comme en tout, ce qui est clair, c'est ce qui est universel (1). » La poésie, parce qu'elle est faite d'associations inachevées et pour ainsi dire ouvertes, implique forcément quelque chose de vague, et l'on ne saurait exiger d'un symbole poétique qu'il ait des attributions limitées au point d'enrayer tout essor d'imagination ; mais ce qui est vague et indéfini, c'est moins l'objet qui sert de substratum au symbole que le rayonnement qu'il projette sur nos facultés imaginatives. Si l'émotion poétique se nourrit véritablement d'associations indéterminées, il faut du moins, pour qu'elle puisse prendre naissance, que le point de départ de ces associations soit aussi bien défini que possible. Faute de cela, ces associations ne prendront pas leur essor, car elles manqueront de point d'appui, ou du moins elles seront conduites à chercher dans le vide un point d'appui purement illusoire, ce qui aura pour effet de rompre leur élan.

Or, il arrive trop souvent que celui qui crée un symbole peut seul en percer le mystère. Ce symbole est une fleur qui perd son parfum dès qu'une main étrangère l'isole de sa tige. L'image-idée qui formait dans l'âme de son créateur une synthèse lucide risque de s'altérer en passant dans une âme voisine, au point de n'y faire éclore que des résonnances à peine perceptibles, ou d'y évoquer un contenu purement arbitraire. Voilà bien l'écueil.

Si le symbole émeut, dira-t-on, qu'importe le sens dans lequel il plaît au public de l'interpréter ? Nous risquerons tout simplement de ne pas trouver dans l'œuvre les sentiments et les

(1) F. Brunetière : *L'Évolution de la poésie lyrique en France au XIXe siècle*, p. 277.

idées que l'artiste a voulu y mettre ; mais au moins nous en retrouverons l'équivalent. Ceci déjà est fort contestable, étant donné que l'émotion d'art en tant que communion réclame entre les parties une identité de mobile. On ne voit pas bien un procédé d'art qui ferait surgir l'idée d'un cimetière quand l'auteur a rêvé d'une promenade en mer. Mais encore faut-il que le symbole émeuve de quelque façon, et pour cela ses qualités sont à surveiller de très près, car l'énigme appelle un travail odieux qui stérilise toute émotion d'art. Si le poète nous présente des symboles obscurs ou sans intérêt, nous ne devinons qu'à grand'peine ce qu'il veut exprimer, et quand nous y sommes parvenus, ce qui n'est pas toujours le cas, il arrive que le fruit de cette peine ne la valait pas. Avec de tels procédés on en vient donc à ce résultat déplorable, à savoir que le symbole qui devait rapprocher l'écrivain de la foule ne fait au contraire qu'accentuer la séparation des intelligences.

En lisant même certaines pièces de vers, on a pu se demander si l'artiste avait sa lucidité au moment de les concevoir. En vérité, il était de sang-froid. Ses emblèmes avaient un sens raisonnable pour lui ; mais, faute d'indications, ils sont vides pour nous. Prise au sens littéral, l'œuvre est incohérente ; nous nous rejetons sur l'interprétation figurée, mais elle nous échappe ; alors nous restons cois, et au bout d'un instant nous allons ailleurs. C'est que le poète a malheureusement oublié que, même pour être *suggestif* plutôt qu'*expressif,* le langage exige le consentement commun des parties, et que si la poésie est une *suggestion* plus qu'une *expression,* il n'y a du moins de poétique que de l'universel.

Dr Gabriel DROMARD.

L'ORGANISATION DE LA MÉMOIRE [1]

CHAPITRE II

LA VIE LATENTE DES SOUVENIRS

§ I. — *L'action du Temps sur l'évolution des souvenirs.*

L'impression s'est fixée. Ceux de ses éléments qui se sont conservés en s'organisant avec des systèmes psychologiques préexistants représentent l'embryon du souvenir. Avant de développer tous les principes qui sont en lui et de les reproduire dans la conscience actuelle, cet embryon vit d'une vie latente, pendant une période de temps indéterminée qui peut durer plus de cinquante ans ou seulement quelques minutes.

Il y a même une quantité énorme de souvenirs qui ne connaissent que cette période : faute d'une circonstance favorable, ils ne reparaîtront jamais, ils sont condamnés à la vie obscure de la subconscience. Ils n'en seront pas moins actifs, et leur action retentira sur l'ensemble des faits psychologiques. Même quand il ne doit pas renaître, le passé agit sur le cours de nos pensées ; il ne subsiste que sous forme de virtualités, mais la conscience entend ses suggestions. Aussi avons-nous le devoir de songer à la répercussion de nos actes sur la vie entière, à l'inévitable solidarité des instants de la durée, et par conséquent à l'étendue de notre responsabilité. L'avenir qu'influence le passé a été jusqu'à un certain point voulu avec ce passé.

Cette activité du souvenir, assez incompatible avec certaines comparaisons d'ordre matériel qui assimilent la représentation d'un événement passé à une trace, à un résidu ou à un cliché,

(1) Voir *Revue de Philosophie*, décembre 1907.

ne peut s'exercer sur la masse des phénomènes intérieurs ni les orienter vers un but, sans modifier du même coup cette représentation même : le souvenir nous apparaît comme un germe tendant à son complet développement et donc soumis à l'évolution.

L'évolution du souvenir s'opère de deux façons : l'une *négative*, et l'autre *positive*.

L'évolution négative représente une perte : des traits sont supprimés, des rapports s'évanouissent, une partie de l'expérience s'efface et disparaît. Grâce à cette désassimilation de l'image du souvenir, le champ de la conscience, qui est en somme restreint, n'est pas encombré par le détail. Il y a des gens qui sont doués d'une mémoire incroyable et qui s'en plaignent. Le Dr Leyden, qu'on félicitait pour la fidélité de sa mémoire, disait que cette fidélité était pour lui un grand inconvénient : quand il voulait citer une partie seulement d'un écrit qu'il avait lu une fois, tout cet écrit se présentait à son esprit, et force lui était de le répéter en entier, depuis les premiers mots, jusqu'à ceux qu'il avait à rappeler (1). Il aurait eu besoin d'oublier; l'oubli joue un rôle utile.

L'évolution positive consiste à s'assimiler des rapports nouveaux : elle constitue un perfectionnement, et le souvenir lui est redevable de la meilleure partie de son organisation.

Cette double évolution s'explique par l'action du temps. Le temps n'est pas seulement un facteur de fixation pour les impressions ; il est aussi un facteur d'évolution pour les souvenirs.

Toute représentation qui est nouvelle dans la conscience se trouve en rapport avec d'autres représentations plus anciennes auxquelles elle devra s'adapter ou qu'elle devra adapter. Dans les deux cas, elle subira des modifications. S'organiser, c'est s'enrichir de rapports nouveaux et se dépouiller de ceux des rapports anciens qui ne sont plus en harmonie avec la situation du moment. Si l'on compare, après vingt ou trente ans, le souvenir d'un événement à l'événement lui-même, il n'y a jamais identité. L'intervalle de temps qui sépare l'événement et le

(1) Abercombie : *Essay on intellectual Powers*, p. 101.

souvenir rend compte de leur différence. On a prétendu que cette différence provient de ce que l'un est une perception et l'autre une reproduction. Il n'en est rien. Car si l'on reproduit plusieurs fois, à des intervalles différents, un même événement, cet événement varie à chaque reproduction. Or, s'il n'intervenait d'autre facteur capable de le faire varier que la reproduction, il devrait, après avoir subi en se reproduisant une modification, se retrouver toujours le même à chaque reproduction nouvelle. Ce n'est donc pas de se reproduire qui modifie le souvenir, mais de durer : le temps fait quelque chose, comme il est facile de le constater, d'un côté par l'observation et l'expérimentation, et de l'autre par l'analyse de l'amnésie rétrograde.

§ II. — *Observations et Expériences.*

M. J. Philippe a publié un article fort intéressant sur les *transformations de nos images mentales*. Cette transformation est difficile à prendre sur le fait quand les points de repère échappent à la conscience. Il existe cependant des cas où l'on peut nettement saisir les transformations qu'a subies, à notre insu, la représentation d'un souvenir.

« Il y a trois ans, observe M. J. Philippe, en excursionnant près d'une ville d'eaux cévenole, j'avais remarqué dans une église de campagne un autel en bois sculpté et doré dont le travail bizarre avait attiré mon attention ; pour diverses raisons, l'image m'en revint plusieurs fois durant les mois suivants, et chaque fois avec une telle netteté que j'aurais cru pouvoir la dessiner de mémoire. Au reste, l'année suivante, je la décrivis, telle que je l'imaginais alors, à des voisins de table en quête d'excursion ; je revoyais très nettement, adossé au mur de chevet de la vieille église, un autel du style Louis XV, avec des ornements rocaille d'un travail assez fin, les dorures un peu rougies par le temps, mais le tout d'un bel aspect. En réalité (je m'en aperçus lorsque je refis l'excursion), j'avais vu un autel doré de sty indéfinissable, avec des sculptures plutôt bizarres qu'artistiques, et tout cela n'avait qu'un lointain rapport

avec *mon* image que je voyais si nette et qui s'était, dans l'intervalle, plusieurs fois représentée à ma conscience. Que s'était-il donc passé dans l'intervalle ? Il fallait admettre que chacune des rééditions n'avait plus été l'exacte copie de l'édition primitive, mais que des retouches successives étaient venues, entre chaque tirage, modifier profondément le cliché et transformer l'image précédente (1). »

Un travail latent s'accomplit donc au sein du souvenir, dans l'intervalle de temps qui sépare ses diverses reproductions.

M. Philippe a institué quelques expériences dans le but de suivre les étapes successives de ce travail latent.

On fait d'abord palper, puis regarder un objet, tel qu'une vis à tête plate ou un bouton de tailleur pour pantalon. Lorsque la représentation paraît définitive, le sujet est prié de la dessiner. Quinze ou vingt jours après, on lui demande un nouveau dessin ; la même demande se renouvelle un mois après, et ainsi de suite à intervalles de un à deux mois. On peut grouper de la façon suivante les résultats obtenus par ces recherches.

1° L'image tend à disparaître soit par abstraction, soit par confusion. Dans le premier cas, elle perd les détails qui l'individualisaient ; elle n'est à la fin qu'un schème de l'objet. Dans le second cas, les diverses lignes du dessin se fondent et s'embrouillent ; c'est l'aspect d'un dessin mal lavé ou d'un relief écrasé par l'usage ; il devient impossible de se représenter l'objet, le sujet se souvient seulement qu'il a eu une représentation ; c'est le dernier degré du souvenir avant sa disparition complète.

2° L'image tend à changer de type. Certains détails tombent, comme dans le premier cas, par abstraction ; les autres se précisent et constituent les grandes lignes d'un dessin qui diffère complètement du dessin primitif. Une fleur de lis en cuivre estampé, dessinée de mémoire, est d'abord une image vague et flottante, puis une croix grecque et enfin, à la suite de nombreuses retouches, une fleur de lis. Le sujet est convaincu qu'il reproduit son premier dessin ; en comparant ses dessins, on aperçoit les transformations du souvenir.

1 *Revue philosophique*, 1897, I, p. 482.

3° L'image tend à se généraliser ; elle évolue d'un type particulier à un type usuel et familier. Le souvenir d'un masque japonais se transforme graduellement et devient une physionomie européenne.

Ces diverses transformations mises en lumière par les expériences de M. J. Philippe sont des exemples de la vie des images et des souvenirs en général. Notre conscience, au cours des temps, fait une application universelle de la loi d'économie et d'intérêt : ici, comme ailleurs, elle supprime, retient et s'agrège, en un mot, s'organise suivant ses tendances profondes et d'après les besoins de l'action présente.

§ III. — *L'amnésie rétrograde.*

On trouve une autre preuve de l'action du temps sur l'évolution des images du souvenir dans l'*amnésie rétrograde* ou *rétroactive*.

Cette amnésie, d'origine souvent traumatique, porte sur la période de temps qui a précédé immédiatement le choc : sa caractéristique consiste dans la perte des événements immédiatement antérieurs.

On connaît le cas devenu classique d'un officier de cavalerie tombé de cheval. La commotion fut suivie d'une légère syncope. Revenu à lui, il remonta à cheval pendant trois quarts d'heure, disant de temps en temps à l'écuyer : « Je sors d'un rêve. Que m'est-il donc arrivé ? » De retour chez lui, il reconnaît tout le monde, sa parole est libre, il répond à toutes les questions, mais il se plaint de confusion. Il ne se rappelle aucun des événements qui ont précédé de quelques jours sa chute : ni sa blessure au pied de l'avant-veille, ni son voyage à Versailles de la veille, ni sa sortie du matin, ni les ordres qu'il a donnés avant de sortir, ni sa chute, ni ce qui a suivi. Il a aussi de l'amnésie de fixation : il ne retient plus le présent. Dix heures plus tard, le pouls devient normal, et le malade n'oublie plus rien de ce qu'on lui dit : l'amnésie de fixation a disparu. L'amnésie rétrograde guérit peu à peu. Il se rappelle d'abord sa blessure au pied ; puis sa visite à Versailles, mais

avec des doutes. Avant de se coucher, il acquiert la conviction d'être allé à Versailles, sans toutefois pouvoir se rappeler successivement ce qu'il a fait à Versailles, comment il en est revenu, ni une lettre de son père qu'il a trouvée sur la cheminée. Mais tout ce qu'il a vu ou entendu dans la matinée, le jour même de sa chute, il ne le connaît que par des témoins (1).

Ce cas d'amnésie rétrograde est très instructif. Il nous fait assister à la dissolution et à la restauration de la mémoire. La dissolution n'atteint que les événements *récents,* et la restauration commence par les plus anciens de ces mêmes événements, allant progressivement des faits de l'avant-veille à ceux de la veille, pour s'arrêter à ceux qui sont les plus voisins du choc.

Pourquoi l'amnésie rétrograde ne porte-t-elle que sur les événements récents, et pourquoi la mémoire, dans sa restauration, va-t-elle du moins récent au plus récent et ne parvient-elle pas toujours à retrouver le plus récent?

La réponse nous renseignera sur la nature du travail accompli par le souvenir dans la période de latence et par conséquent sur le rôle du temps dans la formation de la mémoire.

M. Bergson a donné de l'amnésie rétrograde une explication qui ne paraît guère satisfaisante. Les souvenirs récents attendraient en général, avant de se fixer, une image dominante à laquelle ils puissent s'adosser comme à un point d'appui. Jusque-là ils seraient « en l'air ». Dès que l'image se produit, ils s'y accrochent. Ainsi naissent des systèmes d'états de conscience où dominent quelques souvenirs, « véritables points brillants autour desquels les autres forment une nébulosité vague ». L'événement décisif auquel s'attachent les souvenirs récents est, d'après M. Bergson, tel choc brusque, telle émotion violente. « Si cet événement, en raison de son caractère soudain, se détache du reste de notre histoire, ils le suivront dans l'oubli. On conçoit donc que l'oubli consécutif à un choc, physique ou moral, comprenne les événements immédiatement antérieurs, — phénomène bien difficile à expliquer dans toutes les autres conceptions de la mémoire. Remarquons-le en pas-

(1) *Observation sur un cas de perte de mémoire*, par Koempfen (Mémoires de l'Académie de Médecine, 1835, t. IV, p. 489). Cité par M. Ribot : *Les Maladies de la mémoire*, p. 97.

sant : si l'on refuse d'attribuer quelque attente de ce genre aux souvenirs récents, et même relativement éloignés, le travail normal de la mémoire deviendra inintelligible. Car tout événement dont le souvenir s'est imprimé dans la mémoire, si simple qu'on le suppose, a occupé un certain temps. Les perceptions qui ont rempli la première période de cet intervalle, et qui forment maintenant avec les perceptions consécutives un souvenir indivisé, étaient donc véritablement « en l'air » tant que la partie décisive de l'événement n'était pas encore produite. Entre la disparition d'un souvenir avec ses détails préliminaires et l'abolition, par l'amnésie rétrograde, d'un nombre plus ou moins grand de souvenirs antérieurs à un événement donné, il y a donc une simple différence de degré, et non pas de nature (1). »

M. Bergson explique la disparition des événements récents par leur association en droit à un événement présent qui ne se fixe pas.

Ce n'est qu'ingénieux.

Est-il possible que *tous* les faits qui appartiennent à une même période de temps *attendent, en l'air,* un événement *unique,* privilégié, qui leur serve de point d'attache dans la conscience ? On pourrait l'admettre pour quelques-uns d'entre eux ; mais l'amnésie les efface tous, qu'ils soient associés ou non au fait dominant. Elle ne choisit pas, elle est aveugle.

De plus, il arrive parfois, dans la restauration de la mémoire, que les souvenirs récents sont reproduits, tandis que le souvenir du choc est à jamais effacé. L'officier de cavalerie parvint à se rappeler ce qu'il avait fait la veille et l'avant-veille, mais non ce qu'il avait fait le matin même de sa chute. Si tous les événements s'étaient effacés par suite d'un défaut d'association avec un événement principal, comment la plupart d'entre eux auraient-ils pu revivre, en l'absence de cet événement principal ?

L'amnésie rétrograde s'explique par une désagrégation du contenu de la conscience, désagrégation qui *s'étend régulièrement de l'instable au stable.*

(1) H. Bergson : *Matière et Mémoire*, c. III, p. 188.

M. Ribot a su dégager, des nombreuses observations des aliénistes sur la démence, la loi de la dissolution de la mémoire appelée *loi de régression* : la marche de l'amnésie suit la ligne de la moindre résistance ou de la moindre organisation.

1° *Les événements récents.* — Si l'on étudie la marche de la démence en général, la perte de la mémoire est d'abord relative aux faits récents. Une lésion anatomique grave se produit au début de la maladie, les cellules nerveuses dégénèrent et les excitations qu'elles reçoivent ne se fixent pas ; ajoutez à ce défaut d'intégrité anatomique que les impressions manquent d'une autre condition, la répétition.

Les phénomènes psychologiques correspondants manquent d'organisation suffisante. C'est ce qui explique ce paradoxe que « le nouveau meurt avant l'ancien ».

2° *Les acquisitions intellectuelles.* — Les connaissances scientifiques, professionnelles, la connaissance des langues étrangères, etc., sont entamées à leur tour. « Les souvenirs personnels s'effacent en descendant vers le passé. Ceux de l'enfance disparaissent les derniers. »

3° *Les sentiments.* — Nos facultés affectives résistent mieux que nos facultés intellectuelles. Les connaissances sont acquises et en quelque sorte extérieures à nous. Tandis que nos sentiments, il ne s'agit que des plus profonds, sont l'expression de nos tendances, de nos besoins, de nos appétits, en un mot, de nous-mêmes. Avec eux « la personnalité commence à tomber par morceaux ». Il n'est question que de la personnalité empirique et sociale.

4° *Les acquisitions presque entièrement organiques.* — La routine journalière et les habitudes contractées depuis le premier âge disparaissent en dernier lieu : beaucoup de déments peuvent encore se lever, se coucher, s'habiller, soigner leur toilette, prendre régulièrement leurs repas, s'occuper à des travaux manuels, jouer aux cartes et au billard.

Ces habitudes représentent l'organisation de la mémoire à son degré le plus fort et constituent une sorte de mémoire organique (1). Grâce à cette activité automatique, surtout chez

(1) Ribot : *Les Maladies de la mémoire*, p. 92.

les gens instruits et bien élevés, l'affaiblissement intellectuel, durant la période d'état, est moins apparent que réel. L'attitude extérieure est une sorte de vernis à la surface de la démence. A la période terminale, le dément se trouve dans les mêmes conditions que l'idiot.

Si donc, dans l'amnésie rétrograde, les souvenirs récents sont les seuls à s'effacer, c'est qu'ils sont les plus instables, les moins organisés ; le temps leur a manqué.

On comprend dès lors que, dans le cas où la mémoire se reconstitue, où les événements récents commencent à être restaurés, les plus anciens d'entre eux revivent les premiers et que les plus voisins de nous revivent les derniers ou même pas du tout. Il faut moins d'attention pour reproduire un souvenir plus ancien qu'un souvenir moins ancien, parce qu'il en faut moins pour reproduire ce qui est plus organisé que ce qui l'est moins.

La mémoire est en raison directe de l'organisation des souvenirs, et l'organisation des souvenirs en raison directe de leur durée.

Il faut reconnaître enfin que le temps n'est pas seulement un facteur de mémoire, il est aussi un facteur d'oubli. L'évolution du souvenir pendant la période de latence s'accompagne de pertes plus ou moins importantes.

Au bout de deux heures, on peut être incapable de répéter convenablement une leçon apprise ; il faudra, pour la rapprendre, un certain nombre de répétitions, quinze, par exemple : la perte est représentée par quinze. Au bout d'une journée, il en faudra vingt-cinq : la perte est de vingt-cinq. Des expériences ont montré que dans la période de latence il y a toujours une perte ; mais cette perte suit une loi : au début, la mémoire perd beaucoup, elle perd ensuite de moins en moins. Lorsque le souvenir s'est suffisamment organisé, ses pertes deviennent insensibles : elles coïncident avec le travail d'organisation et en sont même une condition. La mémoire se fortifie par sélection. Lorsque ce travail est achevé, le souvenir est stable, sans être jamais inerte.

On peut conclure que la période de latence est une période d'organisation, de travail et de tension. L'écolier qui, après sa

leçon ou son examen, a le droit d'oublier, éprouve une détente, pousse un soupir de soulagement. Retenir un souvenir, c'est travailler. C'est aussi un travail que de l'*évoquer*.

Comme nous sommes loin de la constitution et de la dissolution *mécaniques* de la mémoire !

(*A suivre.*)

E. PEILLAUBE.

UNE HISTOIRE DES IDÉES ESTHÉTIQUES[1]

Esthétique, mot nouveau, chose ancienne. Baumgarten, au XVIIIe siècle, en fut moins le père que le parrain, a-t-on dit avec raison.

Mais la science du Beau, si tant est que le Beau puisse devenir objet de science exacte, a fait depuis lors des progrès assez considérables pour qu'il soit intéressant de remonter à ses origines, de mesurer le chemin parcouru, d'enregistrer les résultats acquis et, en suivant de près la marche des problèmes, d'esquisser au moins des solutions provisoires que l'avenir se chargera de perfectionner.

Telle est la tâche que se propose l'auteur dont nous voudrions analyser l'ouvrage, assez peu connu, semble-t-il, en France, peut-être à cause de la modestie d'un titre qui promet une étude simplement locale et qui donne souvent davantage.

« Le premier et le plus jeune de nos érudits et de nos historiens littéraires qui, à vingt-quatre ans, avait achevé la publication de ses *Eterodoxos españoles*, trois gros volumes où se trouvent analysées, avec une clarté admirable, toutes les hérésies soutenues en Espagne pendant le cours des âges. Il travaille en ce moment à une histoire de la poésie lyrique nationale, dont le cinquième volume va paraître... »

C'est en ces termes flatteurs qu'un Espagnol « très lettré » parle à M. René Bazin de D.-Marcelino Menendez y Pelayo, et l'écrivain français, présenté à celui-ci par le célèbre dramaturge Echegaray, nous donne à son tour le croquis suivant :

« Trente-huit ans, long de visage, portant la barbe en pointe et les moustaches tombantes, extrêmement nerveux, un pur

(1) *Historia de las Ideas Estéticas en España*, por el Doctor D.-Marcelino Menendez y Pelayo, de las Reales Academias Española y de la Historia, Catedrático de la Universidad de Madrid. 7 vol., Madrid, Pérez Dubrull, 1883 et suiv.

intellectuel, dont la redingote professorale se plisse en vain pour chercher le corps et ne le rencontre pas. L'œil est voilé, à la fois très affiné et très fatigué par la lecture. Sa main, quand elle feuillette un livre, caresse involontairement les pages et joue avec les chapitres, aussi sûre d'elle-même, aussi légère et amoureuse que les doigts d'un grand artiste touchant une mandoline (1). »

Un virtuose d'idées : c'est bien ainsi que nous apparaît M. Menendez, et si la richesse incroyable de son érudition triomphe dans l'exposé des doctrines esthétiques à travers le moyen âge espagnol et l'entrecroisement des systèmes au milieu du cosmopolitisme de la Renaissance, un lecteur français goûtera peut-être plus aisément la souplesse de son talent, le bon sens aiguisé de finesse qui relève ses analyses, lorsque nous le suivrons sur le terrain plus familier des littératures modernes.

On aurait tort d'oublier ce que le génie latin avait fait depuis le xve siècle pour la science du Beau : la résurrection du platonisme, une intelligence plus complète d'Aristote, surtout l'incomparable floraison des arts plastiques, provoquaient les esprits à remuer ces problèmes attrayants par leur complexité mystérieuse.

Léon-Baptiste Alberti et Léonard de Vinci, l'énigmatique auteur de l'*Hypnerotomachia,* et le pédant napolitain Agostino Nifo avaient recherché les lois de l'eurythmie, qui préside aux combinaisons de l'architecture et aux proportions des membres ; Torquato Tasso, dans son dialogue intitulé *Minturno* et dans sa théorie de l'épopée, avait joint les leçons aux exemples ; je renonce à énumérer les traducteurs, les commentateurs, les critiques de l'*Epître aux Pisons* et de la *Poétique* d'Aristote, depuis que celle-ci avait été vulgarisée, en latin par Alexandre de' Pazzi, et en italien par Bernard Segni, deux citoyens de Florence.

J'omets à dessein les innovations plus ou moins heureuses proposées par Vida, Trissino, Scaliger et Fracastor ; je me hâte d'arriver à ce xviiie siècle où l'on cherche ordinairement les

(1) René Bazin : *Terre d'Espagne*, Paris, 1895.

incunables de l'esthétique, et là encore, si l'on peut négliger la réaction de l'école *arcadienne* comme inspirée des principes de Batteux et du jésuite Bouhours, il est juste de reconnaître chez le Vénitien Antoine Conti certaines idées qui laissent pressentir Leopardi ou Schopenhauer, et de saluer en la personne de l'illustre Vico un penseur de premier ordre que M. Croce, son compatriote et lui-même auteur d'une *Esthétique* remarquable, n'hésite pas à proclamer le père de l'esthétique (1).

Pagano, en 1798, déduisait les enseignements de la *Scienza Nuova* sur la poésie et le goût, tandis que le marquis Beccaria, dès 1770, écrivait son discours sur le style, et qu'un modeste ecclésiastique romain, l'abbé Spalletti, adressait de Grottaferrata, le 14 juillet 1764, à l'archéologue Mengs, une lettre, imprimée en 1765, où se trouve déjà formulée cette maxime romantique : « La Beauté consiste dans le caractère. »

Mais les contemporains de l'Encyclopédie tournaient de préférence leur attention vers le Nord, et, malgré les travaux ingénieux de notre école française, de l'abbé Dubos et du P. André, c'est à la philosophie germanique qu'il était réservé de séparer l'esthétique de la littérature et de la constituer à l'état de discipline autonome.

L'essai d'Addison sur l'Imagination se rattache encore au XVIIe siècle ; Shaftesbury, au contraire, en 1726, annonce déjà la prétention de suppléer et au besoin de remplacer la morale par l'esthétique ; Hutchison, précurseur de Burke, érige le sens du Beau en instinct infaillible qui n'a pour objet ni la perfection ni l'utile ; Home, en 1762, le ramène à l'instinct social, qui établit sur le fond commun de la nature humaine la valeur universelle de certains rapports ; le Hollandais Hemsterhuys, rajeunissant une formule banale, cherche la Beauté dans le maximum d'unité compatible avec le maximum de variété.

Baumgarten enfin, complétant la logique de Wolf, ce vulgarisateur de Leibniz, annexe définitivement l'esthétique à la

(1) Pour tout le détail de ce qui précède, avec références et preuves à l'appui, cf. le récent ouvrage de M. Alfred Rolla : *Storia delle Idee Estetiche in Italia* Turin, 1905.

logique, en tant que forme achevée de la connaissance sensible.

Winckelmann et Lessing insisteront davantage sur le rôle de l'expression et sur la régularité un peu froide des figures et des attitudes sculpturales.

Moins qualifié que ceux-ci pour traiter des beaux-arts, Kant apportera la rigueur systématique de son génie dans un domaine où la fantaisie se croyait souveraine, mais il n'osera la détrôner entièrement, et si l'on allait jusqu'au bout de sa théorie de la finalité sans fin, ne devrait-on pas mettre la *pulchritudo vaga* (celle qui n'implique aucune notion formelle) au-dessus de la *pulchritudo adhærens* (celle qui est mêlée au bien)?

Nous ne pouvons que renvoyer, sur l'esthétique de Kant et de ses prédécesseurs immédiats, à la thèse volumineuse de M. V. Basch (Alcan, 1896) et à la copieuse bibliographie qui l'accompagne.

« En affirmant qu'il n'y a au monde que trois choses positives, Dieu, la liberté et l'immortalité, Kant a prononcé les plus belles paroles qui pussent sortir de la bouche d'un philosophe! Ainsi l'homme, figuré par le libre arbitre, est placé comme la mineure au centre de ce grand syllogisme qui commence et conclut par deux infinités, l'une vers laquelle nous remontons pour nous unir à notre principe, l'autre vers laquelle nous aspirons pour y trouver notre fin! »

J'emprunte cette citation au livre, d'ailleurs assez mal écrit et rempli des préjugés d'un libéralisme un peu vieillot, que M. de Kératry publiait en 1823 (1).

Elle marque le lien étroit de l'esthétique avec la téléologie, partie essentielle de la construction kantienne, et c'est dans le sens de cette union féconde qu'allait s'orienter la doctrine en passant du ciel glacé de Königsberg au climat plus chaud de Weimar.

Ce fut sous l'influence combinée de Gœthe et de Kant que Schiller, stoïcien baptisé et poète, remplaça l'idéalisme fié-

(1) *Examen philosophique des considérations sur le sentiment du Sublime et du Beau*, d'Emmanuel Kant, avec une traduction de cet ouvrage, qui présente de l'intérêt à cause de sa date.

vreux de sa première manière par un idéalisme plus serein, et que l'auteur des *Brigands* se fit le prophète de la Raison pratique. Reinhold, son collègue à l'Université d'Iéna, devint son initiateur au moment où les attaques d'Herder et de Wieland contre le kantisme passionnaient la jeunesse des écoles.

Le prince héréditaire d'Holstein-Augustenburg venait de conférer au poète une pension de 1,000 couronnes : c'est à lui que furent adressées (1795) les vingt-sept Lettres sur l'Éducation esthétique ; elles renferment une doctrine fortement liée, et qui porte l'empreinte du panthéisme dithyrambique de Fichte. Sous la plume de Schiller, les abstractions s'animent, le beau et le sublime apparaissent comme les deux anges gardiens de l'humanité, l'Art comme un rédempteur suprême, qui résout toutes les antinomies dressées entre l'État et l'individu, entre l'instinct et la raison. Par l'équilibre heureux du réel et de la forme, tout ce qui était *interne* est manifesté, tout ce qui était *externe* est *informé*, et des beautés éparses jaillit la Beauté pure. Par la vertu transcendante du jeu (*Spieltrieb*), l'homme s'affranchit de la coaction et de la contingence, il s'élève par l'effet combiné de l'énergie et de la grâce, de la condition physique et primitive à la condition éthique, en passant par le médium esthétique ; d'esclave, il se rend législateur, puis maître de la Nature. Une philosophie de l'histoire se dégage ainsi de l'esthétique, et Herbert Spencer reprendra cette idée du jeu pour expliquer l'ascension du sauvage à un état supérieur.

En 1801, Schiller complète la théorie de Kant en faisant du sublime un triomphe du libre arbitre sur la fatalité, du pathétique une apothéose du vouloir ; certaines phrases, qu'on ne doit sans doute pas prendre à la lettre, insinueraient même une apologie du suicide, mais l'opinion qui attribue une valeur intrinsèque à la passion, sans tenir compte de la qualité de son objet, recèle déjà les sophismes dangereux du romantisme, héritier, par Werther, de la *Nouvelle Héloïse*.

Ce n'est pas que Schiller veuille exclure de l'art tout but moral ou didactique ; il prétend garantir l'efficacité de l'œuvre en assurant l'autonomie de l'artiste ; il ne sacrifie pas au sentiment réfléchi la spontanéité ingénue, et il ira jusqu'à dire

que le génie imprime à ses créations un caractère naïf, parce que l'homme, à peine sorti de la Nature, la cherche et s'en fait un *objet* ; l'infériorité des modernes dans la plastique tient, selon lui, à cette subordination des *réflexes* au calcul qui ne rejoint pas toujours le modèle immédiat.

Dans la poésie dite sentimentale, propre aux époques raffinées, Schiller oppose la satire comique ou vengeresse, réaction d'une âme haute contre une réalité vile, à l'élégie qui pleure une félicité disparue ou rêve une félicité possible ; dans ce dernier cas, elle s'appelle idylle ; au lieu du retour en Arcadie, c'est le pèlerinage aux Champs élyséens.

Disciple de Jean-Jacques, l'auteur de *Don Carlos* se sépare de lui sur un point important : le théâtre est à ses yeux une institution morale, destinée à favoriser la justice, à rectifier l'opinion sur le compte des gouvernants. Il avait énoncé ce programme dès 1784, dans ses *Lettres philosophiques*, lorsqu'il travaillait pour la scène de Mannheim ; il y revient dans le prologue de la *Fiancée de Messine*, où l'essai de restauration du chœur antique trahit le même dessein, moins heureux qu'honorable.

Ennemi du réalisme vulgaire, il formule avec complaisance, dans l'*Essai sur la Grâce et la Dignité*, les lois harmonieuses du mouvement volontaire et du mouvement libre.

Carlyle, le biographe anglais de Schiller, peu suspect de tendresse pour la métaphysique kantienne (1), et qui regrette même le temps consacré par son héros à la critique spéculative, reconnaît néanmoins la supériorité de ces ouvrages, mis en regard des essais superficiels qui avaient cours alors en Angleterre et en Écosse sur les mêmes matières.

Chose surprenante ! Gœthe, fidèle à Spinoza, et qui contemplait avec son indifférence olympienne la bataille livrée entre Königsberg et Weimar, se crut visé par certains passages de l'*Essai sur la Grâce*.

Le malentendu fut de courte durée, et l'histoire littéraire offre peu d'exemples aussi réconfortants que l'amitié féconde de ces deux nobles esprits.

(1) Il compare irrévérencieusement ce tissu d'abstractions à un gigantesque heaume rouillé, qui recèle dans un coin une cervelle grosse comme une noisette. *Life of Schiller*, éd. Tauchnitz, p. 153.

Inutile d'attendre de Gœthe un système régulier; il refusera même à son fidèle Eckermann une définition du beau ; toutefois, l'œuvre immense, variée et multiforme qui fait de sa vie un commentaire perpétuel à ses productions incessantes, abonde en observations géniales, tantôt techniques, tantôt suggérées par ses lectures, ses voyages, ses vastes relations. C'est dans les recueils intitulés : *Horen, Kunst und Alterthum,* dans la biographie de Winckelmann et jusque dans la célèbre *Théorie des Couleurs,* qu'il faudrait les cueillir de préférence. Malgré son goût prononcé pour les arts du dessin, Gœthe fournit plutôt les éléments d'une *poétique* que ceux d'une esthétique complète. Il professe un réalisme *total* (*im ganzen resolut zu leben*) qui vise à s'assimiler la nature et à mettre le point de vue cosmique au-dessus de ce subjectivisme maladif auquel il avait payé tribut dans les jours orageux du *Sturm und Drang*. Résoudre en harmonie le tumulte des impressions, partir du moi et de ses tempêtes pour atteindre la région du calme suprême, transformer l'embryon donné par les sens en *Anschauung* caractéristique, tel est le programme qu'il se fixera de bonne heure, la *justification* poétique ébauchée dans la pièce lyrique sur la *Vocation* d'Hans Sachs, le vieux Meistersinger. Le voyage en Italie sépare nettement les deux époques de son existence : rappelons d'un mot ses oraisons matinales au buste de Jupiter, ce tableau de sainte Agathe, à Bologne, qu'il jugeait digne d'entendre la première lecture de son *Iphigénie*. Il ne vit que Properce à Assise, et, à Rome, que l'antiquité profane, mais la Sicile lui révéla l'*Odyssée*.

Au retour de ce pèlerinage classique, l'amitié de Schiller fut un second printemps, et les dix années qui suivirent changèrent Weimar en atelier de chefs-d'œuvre.

Les discussions sur *Hermann et Dorothée* (auxquelles prit part Guillaume de Humboldt) amenèrent les deux rivaux de gloire à préciser leurs idées respectives sur le drame et l'épopée.

Le rhapsode raconte les faits comme accomplis devant un auditoire dont il se détache ; le mime les montre présents, sous les yeux d'un auditoire passionné.

Aussi l'épopée, disait Schiller, s'arrête à l'exposition, reste dans la catégorie de la substance, marche *en* moi, tandis que le

drame se déroule devant moi, entre dans la catégorie de la causalité.

La tragédie, répondait Gœthe, admet la prépondérance du *Fatum*, interne ou externe ; l'épopée exige celle de la raison ou de la passion.

Fidèle à la rigueur classique, Gœthe maintient les frontières des genres, bannit à la fois du théâtre le roman et le réalisme ; Schiller, moins sévère, permet que l'épopée achève un cycle symbolique ; tous deux s'accordent à critiquer la tragédie française, bien que Gœthe ait traduit le *Tancrède* et le *Mahomet* de Voltaire, après avoir projeté de refondre cette dernière pièce.

L'auteur de *Goetz* et d'*Egmont* avait choisi Shakespeare pour modèle, mais ce culte juvénile ne l'empêchait pas de juger dangereux pour Schiller un commerce assidu avec le drame anglais. « Calderon, écrira-t-il, donne le vin de l'émotion, Shakespeare le raisin mûr ; il reste à le fouler. »

C'est à partir de 1815 qu'on devrait étudier chez Gœthe le patriarche et le parrain de la *Weltlitteratur*, lecteur infatigable, accueillant à Weimar Cousin et le jeune Ampère, suivant de loin, avec une sympathie réelle, tantôt Byron, Walter Scott, Carlyle, tantôt Manzoni, Mérimée ou les critiques du *Globe*, mais cette curiosité universelle s'exerce en largeur plutôt qu'en hauteur ; son aversion mal dissimulée pour le christianisme ne lui permettra jamais de rendre pleine justice à certains types hors nature, comme le héros ou le saint (1).

Étudiant à Strasbourg, Gœthe avait fréquenté son compatriote Herder, de cinq ans plus âgé que lui ; ce théologien à demi panthéiste n'était guère propre à le ramener à l'ortho-

(1) M. Menendez cite avec éloge les principaux ouvrages français sur Gœthe : Préface de Sainte-Beuve à la traduction des Entretiens avec Eckermann, commentaire de Saint-René Taillandier sur la Correspondance avec Schiller, études spéciales de M. Lichtenberger sur les Poésies lyriques et de M. Mezières sur les dernières années de Gœthe.

J'ai à peine besoin de rappeler ici les belles pages de Caro sur sa philosophie, les deux volumes de M. Bossert et l'essai tout récent de M. Édouard Rod.

Les Allemands sont légion... Je nommerai seulement l'ample monographie du P. Baumgarten, S. J., et l'essai d'Hermann Grimm.

En Angleterre, depuis Lewes, à signaler : un essai substantiel de l'historien Seeley : *Gœthe after sixty years* (coll. Tauchnitz).

doxie ; le vrai mérite de ses *Idées sur la Philosophie de l'Histoire* et de ses *Voix des peuples,* de sa *Poésie sacrée* et de sa traduction du *Cid* (défectueuse et de seconde main), c'est d'avoir frayé le chemin à la réhabilitation des primitifs et à la théorie d'évolution nationale en littérature, malgré sa faible connaissance du moyen âge ; l'Orient et la Bible, la Grèce surtout, furent ses domaines préférés, et les fragments de cette grande construction incomplète valent mieux que sa médiocre réfutation de Kant, publiée en 1801 sous le titre bizarre de *Kalligone.*

Herder, « cèdre poussé dans une chaire de ministre protestant (1) », est le fondateur de l'école sentimentale qui fera le pont entre Weimar et les romantiques. Hamann, le Mage du Nord, dont l'esthétique est une rhapsodie en prose cabalistique ; Jacobi, devenu fidéiste et conservateur après avoir initié, dans sa belle résidence de Pempelfort près Dusseldorf, Gœthe à l'*Éthique* de Spinoza, ne nous appartiennent qu'indirectement ; au contraire, une place à part convient à cet aimable et fantastique Jean-Paul, mélange de Caliban et d'Ariel, lyrique énorme, extravagant et tendre, forçat de l'écritoire, « submergé, dit M. Menendez, dans le labyrinthe des hypogées qu'il édifiait sans relâche et où il finit par se perdre ».

Parent d'Hoffmann et d'Edgar Poe, disciple original des Anglais, il a formulé le code de l'humour, ironie transcendante du Moi fichtéen, dans ses trois volumes de *Préface à l'Esthétique* (1804), œuvre presque méthodique et moins hardie pour la forme que pour le fond. Jean-Paul combat également les nihilistes et les matérialistes de lettres, le *servum pecus* des imitateurs et un Novalis « qui peint l'éther sur l'éther avec de l'éther ». A ses yeux, la Nature est un damier vide, que l'âme doit peupler de sa substance ; il ne veut ni le marbre privé de souffle, ni le souffle qui s'évapore ; celui-ci subti-

(1) Le mot est de Blaze de Bury : *Écrivains et Poètes de l'Allemagne*, Paris, 1846 — dans son essai sur Jean-Paul, où il faut lire un curieux dialogue sur le génie grec entre l'humoriste et Wieland, ce voltairien attardé.

Blaze de Bury, critique-poète, érudit et fantaisiste, peut-être trop oublié aujourd'hui, a été de 1840 à 1880 un des intermédiaires les plus actifs entre la France et la littérature germanique. Sur lui cf. *Revue des Deux-Mondes*, t. CVII (1873).

lise le réel, celui-là l'ossifie. Il entonne un hymne au merveilleux subjectif et à l'imagination créatrice ; elle possède, selon lui, trois degrés : la simple conception, commune à tous les hommes ; le talent, forme supérieure mais transitoire ; le génie, toujours jeune et solitaire, pareil à l'Alpe au-dessus des collines, et qui ne saurait être purement réceptif et féminin ; il a pour symbole ce métal inconnu, fait d'éléments brisés, qui s'appelle le bronze de Corinthe. En lui s'équilibrent la réflexion et l'instinct, les plumes qui dirigent et celles qui soutiennent le vol ; c'est un ange intérieur, un pressentiment ineffable, analogue à la Croyance de Jacobi. Jean-Paul se fait l'écho de Winckelmann pour célébrer les attributs de Pallas, la lumière, la lyre, la flèche et la plante qui guérit, mais il ne sacrifie pas la cadette à l'aînée, la Muse moderne à la Muse antique, l'une sœur de la sculpture, l'autre de la musique ; celle-ci, fille du christianisme, a des affinités lointaines avec l'Inde aryenne et l'Edda scandinave ; surtout elle appartient à l'avenir et l'annonce, comme ces fleurs du Nouveau-Monde jetées par le *gulf-stream* jusque sur les côtes de Norvège.

Descendons de ces sommets pour écouter la théorie de Jean-Paul sur le comique : le moi supérieur peut se dédoubler et se donner en spectacle à soi-même ; il suppose alors un contraste subjectif qui tend vers l'absurde, symbole de l'infiniment petit ; c'est la contre-partie de l'épopée, tandis que la satire, plus sérieuse, plus restreinte aussi, organe de l'indignation provoquée par le vice, correspond au tempérament lyrique.

Jean-Paul insiste sur les humoristes issus des professions graves, du clergé, par exemple, depuis Rabelais et Tirso de Molina jusqu'au doyen Swift et au clergyman Sterne.

Le rire, selon lui, n'est pas plus une marque d'orgueil que l'effet d'une privation, mais la danse de l'entendement libre sur une *triple chaîne* fleurie : pensées du sujet, pensées vraies et supposées de l'*autre*. L'humor devient une espèce de sublime à rebours, manifestant le fini dans l'infini ; c'est la présentation totale et indulgente de la sottise humaine, gaieté voilée d'une ombre de tristesse ; le roi de l'humor, c'est Hanswurst, l'Arlequin germanique. Le reste de l'ouvrage est si décousu que la lecture en est rendue fastidieuse ; notons

cependant les chapitres qui traitent de l'action et du caractère, où je relève cette apostrophe : « Ouvrez le ciel plutôt que l'enfer, puisque vous avez les clés de l'un et de l'autre, ô poètes ! »

L'originalité de Richter consiste à unir le goût de la spéculation avec la pratique du roman ; paradoxal à la surface, il recèle à l'intérieur un bon sens pénétrant, qui éclate par boutades ; çà et là, des feux d'artifice, des *constellations* d'idées percent le chaos, et ses bizarreries mêmes servirent d'antidote aux folies transcendantales ; les esthéticiens Rosenkranz, Vischer, Lotze, plus retenus que leurs maîtres, ont subi son influence, et les traces en reparaîtront chez Schopenhauer et Nietzsche (1).

Il y a loin de ce fantaisiste génial au noble couple des frères de Humboldt. Alexandre, l'auteur du *Cosmos,* voyageur à la fois instruit et enthousiaste, a bien mérité de la physique esthétique ; ses paysages des Cordillères égalent les pages vantées de Bernardin de Saint-Pierre sur la flore des Tropiques, et sa philosophie de la description précède l'Essai de Laprade sur le sentiment de la Nature.

Guillaume, l'ami de Gœthe, à la fois poète, archéologue, homme d'État, indianiste et fondateur, avant Bopp, de la philologie comparée, trouve encore le loisir de rédiger pour les *Horen* deux dissertations sur l'influence organique de la différence des sexes ; Kant, qui avait abordé ce sujet dans ses considérations sur le Beau, jugea Humboldt légèrement obscur ! J'ai mentionné plus haut son commentaire d'*Hermann et Dorothée,* véritable poétique déduite du chef-d'œuvre de Gœthe, qu'il définit « le maintien de l'intégrité individuelle au milieu du bouleversement social ».

D'un voyage à Paris, il rapportera sur le théâtre et les musées français un fragment où de l'art national il prétendra déduire et reconstruire toute notre histoire.

Si la Dramaturgie de Hambourg, chassant le pseudo-classicisme et l'imitation française, avait permis à l'arbre germa-

(1) Sur Jean-Paul, cf. une agréable esquisse de X. Marmier, dans le recueil intitulé : *De l'Est à l'Ouest,* la thèse de M. Firmery, et sur Herder, celle de M. Joret.

nique, greffé sur la tige gréco-romaine, de porter ses fruits les plus savoureux, le romantisme eut sa revanche avec le groupe dit des Épigones, qui comptait des hommes de valeur, aux tendances divergentes, depuis les convertis Stolberg, Görres, Werner, Eichendorf, le mystique Brentano et son beau-frère Arnim (il avait épousé la Bettina de Gœthe), jusqu'au pâle Novalis, ce Marcellus de l'époque, aux conteurs Hoffmann et Lamotte-Fouqué, à Uhland, le poète souabe, à Tieck, traducteur de Shakespeare et de Cervantès.

Ils avaient en commun la gallophobie, le culte des choses *alt-deutsch* (vieille Allemagne), à commencer par la mythologie du Rhin et à finir par le style ogival, un idéalisme vaporeux qui se reposait des effervescences de la passion sous les clairs de lune d'un paysage fantastique, enfin l'admiration pour les littératures d'Espagne et d'Angleterre. Tout à l'heure, je rencontrais les frères de Humboldt et les frères Stolberg; les théoriciens du romantisme furent encore deux frères, Auguste et Frédéric Schlegel; Heine, qui avait été l'élève du premier à Göttingue, ne les a point ménagés; la génération précédente s'était assise à leurs pieds.

Auguste, précepteur à Coppet, intermédiaire désigné entre la France et l'Allemagne, lança de Paris même, en 1807, ce fameux parallèle des deux *Phèdres* où Euripide était hautement préféré à Racine; ne revenons pas sur une controverse épuisée par nos critiques, de Geoffroy à Guizot, de Philarète Chasles à M. Patin et à M. Deschanel. Les passions politiques contribuèrent au succès du cours de littérature dramatique professé par Schlegel à Vienne en 1808, traduit en 1814 sous les auspices de Mme de Staël. Semeur d'idées fécondes, il élevait, bien avant Villemain, la critique au niveau de l'éloquence, et ses fines remarques sur les affinités de la sculpture antique avec le fatalisme, sur Hippolyte, le héros vierge, frère cadet de Méléagre, d'Apollon et des Dioscures, deviendront un lieu commun de nos hellénistes (1).

(1) Cf. les analyses d'un charmé si subtil, et tout platonicien, de John-Addington Symonds (*Studies in the Greek poets*) et de Walter Pater (*Greek studies*), ce dilettante raffiné, qui débuta par un brillant essai sur Winckelmann.

M. Menendez a qualité pour blâmer Schlegel d'être injuste de parti pris vis-à-vis de Corneille et de Molière, d'immoler à Calderon, qu'il connaît d'ailleurs imparfaitement, tous les *dii minores* de la scène espagnole, Tirso, Alarcon, Moratin et jusqu'au grand Lope de Vega.

On sait ce que lui doit la réputation de Shakespeare sur le continent.

Auguste-Guillaume ne sut point pardonner à son frère Frédéric d'avoir abjuré le luthéranisme ; plus grave, plus mûr, celui-ci avait passé de la ferveur juvénile qui sacrifiait sur les autels des dieux de la Grèce (1) à la sévérité des études sanscrites, et à la méditation sereine d'une philosophie de l'histoire franchement inspirée de l'Évangile. Son aperçu de la *Weltliteratur*, traité par Heine de « clocher gothique », est supérieur à l'ouvrage de Herder; si le point de vue technique est peu développé, la philosophie sociale est au premier plan : on ne pourrait lui reprocher qu'une tendance au traditionalisme, et certaines vivacités de néophyte contre la Réforme et la Révolution.

Naturellement, il n'effleure que les cimes de l'esprit : la Bible, Homère, les Grecs. Euripide et la nouvelle comédie lui déplaisent ; il n'a rien de commun avec l'apologétique un peu artificielle de Chateaubriand ; réhabilitant la poésie romaine, il surfait Horace comme lyrique national, mais il excelle à rendre le génie du moyen âge ; le poème du *Cid* et *Don Quichotte* recueillent des éloges que M. Menendez enregistre avec une légitime complaisance, sans dissimuler que Schlegel exagère lorsqu'il salue chez Calderon l'apogée du drame, miroir de l'Invisible et solution du problème de la destinée.

La gradation qu'il propose mérite d'être signalée : au-dessus du drame superficiel, l'énigmatique (Shakespeare), le drame chrétien (Dante) ; le héros est perdu (*Macbeth*, *Wallenstein*, le *Faust* de Marlowe), ou réconcilié par la douleur (*Œdipe*, *les Euménides*), ou glorifié par la Croix (les *Autos sacramentales*).

Schlegel ne tient peut-être pas assez compte de l'élément

(1) Cf. la thèse récente de M. Rouge sur la jeunesse de Frédéric Schlegel.

personnel, ineffable, chez les génies de premier ordre ; il a tort d'identifier le romantisme tantôt à la poésie homérique, tantôt à la poésie chrétienne, pour mieux l'opposer au réalisme [1] ; son penchant vers le mysticisme l'entraîne jusqu'aux confins de l'illuminisme, quoiqu'il demeure orthodoxe ; il avoue des sympathies pour les thaumaturges qui tâchent à déchiffrer l'âme obscure des choses, Böhme, S. Martin, Lavater, ce doux entêté qui travaille vainement à convertir Gœthe.

Stolberg, un autre intime du jeune *Werther*, n'avait pas craint de censurer le néo-paganisme qui s'étalait dans la pièce célèbre de Schiller *Die Götter Griechenlands* et qui imprégnait tout l'œuvre du Jupiter de Weimar, mais on s'explique aussi la répugnance de Gœthe pour la Muse maladive, anémique de cet *Henri d'Ofterdingen* qui prête son masque de Minnesinger à l'infortuné Novalis.

L'école souabe et celle de Dusseldorf, avec Immermann ; les orientalistes et les amis du *folk-lore*, avec Rückert et Auguste de Platen, qui chanta Parthénope et le Vésuve, mirent à profit les indications de Schlegel, et ce dissident, ce transfuge ingrat et moqueur qui s'appelait Henri Heine, porta dans le camp adverse la marque de sa formation romantique : il lui dut, peut-être, entre deux satires, ces touches poignantes de lyrisme attendri qui laissent le lecteur incertain entre la compassion et le dégoût.

On s'attarde volontiers parmi les poètes, et il nous faut faire effort pour gagner, en compagnie de notre guide, les hauteurs abruptes de la métaphysique.

A l'exemple de Kant, qu'ils prolongeaient en le combattant, Fichte et Schelling réservèrent une tourelle à l'esthétique dans leurs nuageuses architectures d'idées.

Moraliste avant tout, réveillé du songe humanitaire par le désastre d'Iéna, le premier termine la geste du Moi à l'apo-

[1] Sur les affinités — ou les antinomies — aujourd'hui si débattues — entre christianisme et romantisme, je propose à la discussion cette pensée de M. Stapfer, dans son livre sur *Shakespeare et l'Antiquité*. « Le christianisme a posé la base du romantisme en donnant le premier une valeur infinie à la personne humaine. »

théose stoïque de la conscience, et fait de l'esthétique un simple appendice à la *Sittenlehre*, dans sa *Bestimmung des Gelehrten* (fonction ou vocation du savant, nous dirions aujourd'hui, de l'intellectuel). Par la doctrine et l'exemple, celui-ci devra faciliter l'ascension de ses frères dans une solidarité croissante, universelle, obligatoire, qui les rapprochera du Moi infini. On sait les démêlés de Fichte avec les autorités de Weimar et son émigration à Berlin (1). La réaction de la *Nature* contre la Critique allait avoir pour coryphées deux jeunes Souabes, fraîchement transplantés de Tubingue à Iéna : le plus jeune, mais aussi le plus précoce et le plus brillant des deux, s'appelait Schelling.

Pareil à Saturne, le transcendantalisme engendrait des fils qui s'apprêtaient à le dévorer : du *Moi comme Principe universel* (titre du premier ouvrage de Schelling, en 1895), on aboutit vite au système de l'identité absolue, théosophie éblouissante, renouvelée de Giordano Bruno, de Plotin et de l'Inde; la matière une fois réduite à l'état d'esprit refroidi et comme éteint, l'art acquiert une importance capitale et libératrice.

L'air pénètre à flots dans la caverne où se heurtaient les pâles fantômes du subjectivisme, et l'hiérophante moderne fait de l'Art l'organe suprême de la philosophie, du génie une simple recherche, tandis que la poésie est une trouvaille. L'antinomie foncière, insoluble à la Nature, se résout objectivement par le beau, subjectivement par le sublime, et Schelling prophétise un âge futur où ces deux fleuves mêleront leurs eaux dans l'océan de l'Infini. Ces idées reparaissent avec moins de lyrisme dans la quatorzième des *Leçons sur la Méthode académique* (1802), où l'Art, fleur exquise, couronne la haute culture de l'Esprit. Négligeant les considérations historiques et techniques, Schelling chante le génie, émanation immédiate de l'Absolu, qui n'en est pas moins, comme avait dit Lessing, la plus haute conformité à la loi.

(1) Cf. dans les *Souvenirs d'Allemagne* de Victor Cousin (*Revue des Deux-Mondes*, t. LXIV, 1866) un curieux parallèle entre Gœthe et Fichte. Ces notes d'un voyage de 1817 renferment des aperçus, intéressants par leur date, sur Fries, autre professeur d'Iéna, partisan de Jacobi contre Schelling, sur Hegel, sur la *Symbolique* de Creuzer, et sur la collection de Primitifs allemands des frères Boisserée, d'Heidelberg (aujourd'hui à la Pinacothèque de Munich).

A ce titre, il retombe sous la juridiction de la critique, et cette investigation des règles suprêmes du beau, esquissée chez Platon, devrait tenter la philosophie moderne.

Malheureusement Schelling, au lieu de parfaire son ébauche, s'égare dans une explication fantaisiste des causes finales, et laisse à l'état fragmentaire une esthétique pleine de promesses. Attiré par Creuzer sur le terrain mouvant de la mythologie, il tenta d'élucider les mythes obscurs de Samothrace, et formula dans un *Discours sur les arts du dessin* une bonne théorie de l'imitation.

Tout en exaltant Winckelmann, le Christophe Colomb du néo-classicisme, il ne se borne pas à demander aux marbres l'expression idéale de l'individu, il exige l'intuition du type, car le caractère, supprimant la limite, affirme et dégage l'essence avec plus d'ampleur. L'eau pure n'a point de saveur, l'univers est sans dimensions parce qu'il est incommensurable, l'unité rigide et pétrifiée des formes inorganiques s'élève à la spontanéité vitale chez les êtres animés. Un *processus* analogue convient aux créations artistiques : la grâce est le triomphe de la liberté spirituelle. Si la sculpture vise à l'équilibre divin de l'âme et du corps, la peinture veut atteindre celui de la douleur et de l'énergie. Schelling applique sa théorie, du reste contestable, à Michel-Ange, qui est rude, tandis que Léonard et Corrège sont gracieux, Raphaël seul, achevé. Il a vu plus juste en définissant l'initiateur de la haute poésie moderne, Dante, par ce trait qu'il représente l'univers non plus en fonction de la race, mais réfléchi dans la personnalité de l'individu.

Enfin, il s'est plu à invoquer de loin un art nouveau, qui naîtrait d'une science nouvelle comme l'Euphorion de Gœthe, fils d'Hélène et de Faust.

Parmi les disciples de Schelling, nommons Görres, le vaillant publiciste catholique (ses *Aphorismes* d'esthétique parurent dès 1804) ; Solger, professeur à Berlin, qui dans ses leçons d'Esthétique et son dialogue d'*Erwin*, définit le beau : révélation de Dieu par l'apparition essentielle des choses, et l'art : la révélation déterminée de l'idée.

Il rattache les romantiques aux purs spéculatifs, et à côté

de lui on pourrait mettre le théologien Schleiermacher, moins à cause de son traité d'Esthétique qu'en vertu des tendances platoniciennes, à demi rationalistes, à demi piétistes, de ses *Discours* et de sa *Dogmatique*. Soucieux des dangers de la foi, ce prédicateur-philosophe accéléra malgré lui la décomposition intérieure du luthéranisme ; par Ritschl et Harnack, il rejoint certaines écoles contemporaines.

Le malentendu se dissipa lorsque moururent Gœthe et Hegel ; ce dernier prenait volontiers à Berlin des allures de conservateur en politique et en religion ; les disciples, Frédéric Richter, Strauss, Rothe, Feuerbach et Stirner, entassant les négations brutales, eurent tôt fait de supprimer toute équivoque.

Nous n'avons pas à entrer dans le labyrinthe de la logique et de la métaphysique hégéliennes. « La bulle de savon a crevé depuis longtemps, » écrivait Schérer dès 1861, en ce fameux article de la *Revue des Deux-Mondes* qui est un réquisitoire, et qui conclut — bel hommage au système ! — à un acquittement, c'est-à-dire à l'apologie du relativisme. L'*Esthétique*, œuvre posthume éditée par Hotho, secrétaire d'Hegel, en 1835-1838 (1), est peut-être la partie la moins caduque de cet édifice cyclopéen ; c'est à coup sûr le chef-d'œuvre d'Hegel, et le premier traité classique en l'espèce. « L'opulence de son érudition et de son imagination est si grande, dit M. Menendez, que les miettes de sa table nourrissent à la fois matérialistes et pessimistes. »

Au fond, c'est surtout une philosophie de l'art, très riche de notions positives et d'observations amassées par Hegel au cours de ses immenses lectures et des voyages qui occupèrent ses vacances de professeur. Sauf les premiers chapitres, appen-

(1) La traduction de M. Bénard (3 vol. chez Alcan, avec extraits de Schiller, Gœthe, Jean-Paul, etc.) est assez libre ; Schérer reprochait à Véra, l'enthousiaste vulgarisateur d'Hegel, de ne l'avoir pas été suffisamment pour rendre l'original intelligible.

Il faut confronter les ouvrages de Rosenkranz et de Haym pour connaître l'opinion des Allemands sur le maître.

Voir aussi quelques pages substantielles de M. Eug. Guillaume, de l'Académie française ancien directeur de l'Académie de France à Rome, à propos du Salon de 1879 (*Revue des Deux-Mondes*, t. XXXIV).

M. Guillaume professait alors l'esthétique au Collège de France.

dice à la *Philosophie de l'Esprit* et, comme tels, empreints d'un mépris systématique de la *Nature*, l'ensemble est assez dégagé du jargon et du rythme ternaire de la scolastique hégélienne. Si l'Idée, reine de l'avenir, s'exprime d'une façon définitive par la philosophie pure, l'art, fonction inférieure de l'Esprit, n'aurait qu'à résigner le sceptre ; heureusement, Hegel suppose plutôt qu'il ne la formule une définition du beau, et il corrige par l'emploi de la méthode historique le vice intrinsèque de ses généralisations arbitraires. Sans s'attarder à résoudre les antinomies du goût, il fait de l'art un moyen terme entre la perception et l'abstraction, et lui assigne un but qui n'est ni l'imitation, ni l'expression, fatalement servile, mais bien la *création* : il exclut également l'art pour l'art et la doctrine qui tendrait à la subordination directe de l'art à la morale. « Le bien, dit-il avec justesse, est une harmonie cherchée ; le beau, une harmonie réalisée. »

Il distingue trois degrés de ce *processus* créateur : l'idéal *in se, in fieri, in specie.*

Rien de particulier au sujet du sublime, mais au chapitre du ridicule, il est nettement antihumoristique, ce qui n'étonnera pas, étant donné son tempérament.

Pour la sculpture, il dépasse le point de vue de Lessing (*Laocoon*) et, derrière la forme, il recherche l'Idée : le nu, selon lui, n'est pas essentiel à la plastique — voyez nos incomparables statues du moyen âge !

A ses yeux, la valeur du réel, simplement représentative, quelquefois symbolique, n'a rien d'absolu, ni d'arbitraire. Sans doute, il y aurait bien des réserves à faire sur ce qu'il dit de Dieu, centre de l'âme, et sur les rapprochements établis entre Jésus-Christ et les divinités de l'Olympe, envisagées comme expression concrète du divin, mais, malgré ses fortes préventions contre le catholicisme, il a rendu justice à l'art médiéval.

En effet, le milieu d'éclosion le plus favorable au grand art se trouve, selon Hegel, dans les âges héroïques, sortis de l'état sauvage, encore indemnes des raffinements de la décadence, où l'individu, émancipé sans être révolté, peut atteindre son développement normal ; plus tard, il s'isolera de la société

(Don Quichotte) ou l'attaquera ouvertement (le Karl Moor de Schiller).

L'héroïsme implique le pathétique, mais il exclut la perversité ; aussi doit-on limiter l'emploi du mal et du laid ; l'art excellera surtout à construire des caractères qui soient riches, vivants, précis sans roideur, et résolument sains ; la tribu des S. Preux, des Werther, des René, des Adolphe, n'a pas les sympathies du philosophe.

Au sujet de la couleur locale, si chère à l'école de W. Scott, Hegel veut qu'on s'écarte des anachronismes grossiers et qu'on évite les trop savantes *restitutions*, inintelligibles au public, et qui servent parfois à voiler sous la pompe des accessoires l'indigence de l'étoffe.

Abordant la psychologie de l'artiste, Hegel adopte la distinction de Jean-Paul entre la fonction active et la réceptive, les talents masculins et les féminins ; à l'exemple de Gœthe, il préconise la vie intense et totale, mais il a soin de réserver la suprématie de l'Idée, objective, impersonnelle, qui délivre du maniérisme et garantit l'originalité.

Sa doctrine la plus substantielle et la plus claire se rapporte aux formes particulières de l'idéal ; il discerne trois moments historiques : recherche de l'équilibre, c'est le symbolisme ; l'équilibre réalisé, c'est le classicisme ; l'équilibre rompu, c'est le romantisme.

Malgré ses allures *constructives,* cette classification *a posteriori* épuise moins les formes possibles que les formes existantes.

Par une exception remarquable chez les panthéistes, Hegel traitait de chimères monstrueuses les poèmes hindous, chers à Schlegel ; il voyait un progrès dans le passage de cette unité immédiate, tout imaginaire, à l'unité emblématique de l'Égypte et à l'unité réflexe de la parabole ou *Mâschal* hébraïque ; faible en mythologie, il excellait à systématiser l'hellénisme ; pour lui, la décadence commençait dans le drame classique avec la multiplicité des passions, le développement de la satire, ce genre propre du génie romain, qu'il jugeait essentiellement prosaïque. L'apparition du christianisme inaugurait, selon lui, le règne de *la subjectivité infinie,* qui, dévorant le Panthéon

grec, ouvre à l'art le domaine illimité de l'âme, y compris la laideur.

L'inévitable trichotomie s'y retrouve : après le moment religieux pur, qui a pour centre le Christ des Évangiles, le moment humain et chevaleresque, première émancipation de l'individu, puis cette indépendance qui aboutit à l'hypertrophie du moi, et abîme le romantisme dans le réalisme de l'*humor*.

Il serait trop aisé de relever ce que ces vues ont d'arbitraire et de vague ; notons plutôt des pages pénétrantes sur l'honneur et l'amour au théâtre, des analyses déliées de Macbeth ou de Hamlet, ce miroir de l'esprit germanique.

Ajoutons qu'Hegel réprouve le roman moderne, vulgaire expression du caprice et de l'idéalisme bourgeois ; en fait de réalisme, il n'épargne que la peinture hollandaise, certaines œuvres de Diderot, de Schiller ou de Gœthe.

A l'art futur il assigne un but indéterminé, sorte d'éclectisme qui tendrait à manifester l'invariable à travers la multiplicité des formes.

Le système hégélien des *arts particuliers* se dérobe à une dissection minutieuse : on peut contester la valeur chronologique ou hiérarchique de la progression qu'il établit : architecture, sculpture, peinture, musique et poésie, ramenant à ces cinq termes les branches accessoires, comme la chorégraphie ou l'art des jardins.

Il sacrifie l'architecture civile à l'architecture religieuse, et s'il connaît peu l'Orient, il traduit à merveille le temple et la cathédrale, avec théorie complète de la colonne, des cariatides et des arabesques.

En sculpture, c'est Winckelmann perfectionné, plus de rares emprunts à Lessing.

En peinture, il est moins heureux, sauf en son parallèle des Italiens et des Flamands ; il rend justice à la Renaissance, mais sa notion du but suprême de la peinture, « concentration de l'esprit en soi », eût satisfait Overbeck et les préraphaélites. Hegel est faible sur le chapitre de la musique ; cependant il la goûtait et l'estimait comme art du sentiment, moins en physicien qu'en psychologue.

Cet *accumulateur* infatigable, émule d'Aristote et des scolastiques, se transforme en platonicien pour chanter un dithyrambe à la sainte poésie, forme suprême de l'Art, parce qu'elle est successive et universelle, intuitive et dominatrice ; il sait voir que la métrique en est le facteur essentiel, et s'efforce d'atteindre les secrets de l'eurythmie ; on s'étonnera peut-être qu'il déclare l'hexamètre inférieur à la rime.

Il rend à l'épopée sa valeur d'encyclopédie primitive et il goûte peu les contrefaçons modernes, trop civilisées, mais il a le tort de verser dans le genre épique, les poèmes didactiques, voire l'idylle et l'élégie.

En plein *wolfianisme,* il eut le courage de soutenir le caractère individuel de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, devançant ainsi les conclusions plus modérées de la philologie récente ; on doit ajouter que la littérature grecque l'absorbe, qu'il ignore les *Chansons de Geste* et ne connaît le *Cid* que par Herder.

Il a soin de ne pas exagérer le caractère subjectif du lyrisme, cette chose fuyante, insaisissable ; en effet, les Psaumes, le péan des Grecs, le *folk-lore* de toutes les races, offrent des exemples de sentiment personnel fondu avec le sentiment religieux ou patriotique.

Sa notion générale du drame est contestable, il subtilise à l'excès sur la différence entre l'action et la narration, l'antinomie de la foule et du héros ; sur le conflit des forces morales résolu en harmonie, soit externe, soit interne, il suit la doctrine de Schlegel.

Le vrai comique est pour Hegel absolument subjectif, ce qui l'entraîne à sacrifier Molière, à exalter Shakespeare et Aristophane.

Malgré ces défauts et ces lacunes, son Esthétique demeure la clé de voûte de tous les traités qui suivront, y compris ceux des adversaires ; instructif jusque dans ses écarts, il aura le mérite de fournir un antidote contre le naturalisme envahissant.

On sait que l'école se scinda vite en droite conservatrice et en gauche radicale ; le premier de ces groupes, où brillaient Hotho, Michelet, le juriste Gans, le théologien Marheinecke, Gabler qui remplaça Hegel dans sa chaire de Berlin, eut

pour esthéticien Rosenkranz, auteur d'un *Manuel d'histoire de la Poésie*, d'une *Histoire de la Poésie allemande du moyen âge*, d'une *Dissertation sur le Magico prodigioso* de Calderon.

Il débuta par une *Esthétique du Laid* (Königsberg, 1857), sujet bizarre à peine effleuré par Lessing et le jésuite espagnol Arteaga : les romantiques, depuis Hoffmann, tendaient à réhabiliter certaines laideurs ; les hégéliens en faisaient un *stimulus* et un moment nécessaire de l'Idée, soit imparfait (Weisse), soit transitoire (Vischer).

Rosenkranz le situe entre le beau et le comique, et le définit « une négation sensible et relative ».

A peine ébauché dans le monde inorganique, le laid se réalise dans le monde moral par l'absence de liberté, ou la perversité positive ; il est capable d'un équilibre *sui generis* qui le rende moins disgracieux ; son emploi dans l'art se justifie, non à titre de contraste, mais par la nécessité de figurer l'Idée totale ; il n'a qu'une valeur accidentelle et subordonnée ; des types comme le Quasimodo et le Triboulet de Victor Hugo n'en sont que la caricature, « contradiction de la contradiction » ; il faut, sans l'embellir, l'idéaliser, c'est-à-dire lui attribuer une harmonie relative. Si le plaisir issu de cette représentation est sain, il coopère au triomphe du beau, mais il est malsain et trahit la décadence s'il devient une fin en soi.

Rosenkranz essaie ensuite de dresser les catégories du laid : difformité, incorrection, défiguration, crime, spectre, laideur diabolique ou satanique, l'idéal du genre ! Un humorisme ingénieux rend supportable cet abus de classification.

A la droite hégélienne appartiennent encore Ulrici, l'éminent commentateur de Shakespeare, Weisse (1), théosophe à la Jacobi, qui exclut de la dialectique les vérités essentielles et comble, sans grande originalité, les lacunes du Maître.

Parmi les membres de l'extrême-gauche, nommons Arnold Ruge, qui s'est occupé du comique ; Feuerbach, tristement célèbre à cause de ses blasphèmes ; il est cependant métaphy-

(1) *System der Œsthetik als Wissenschaft*, Leipzig, 1830.

sicien par intervalles, et sa théorie de l'amour et de la mort a des affinités avec celle de Schopenhauer; la confusion qu'il établit entre sentir et connaître gâte naturellement sa théorie de l'art. Les attaques furibondes de Feuerbach contre l'esthétique française provoquèrent une réponse de Renan (*Études d'histoire religieuse*, 1864).

Un professeur de Zurich, Vischer, a élevé un monument de critique et d'érudition (1); plus technicien et mieux informé qu'Hegel, il le complète sans vouloir le refaire; didactique plutôt qu'amateur de synthèse, son style diffus et pénible le rend difficile à traduire.

Herbart, qui fut le premier à réagir contre la dialectique effrénée de l'école, lui avait appris à revendiquer les droits méconnus de l'individuel et du contingent.

A relever, dans sa métaphysique du beau, une distinction utile entre le sublime de la bonne et celui de la mauvaise volonté, car la force paraît esthétique jusque dans le crime. Malheureusement, son panthéisme dégénère en fanatisme, et il légitimerait l'emploi du cynisme contre la religion et l'Église. « Ce sont plaisanteries prussiennes, observe M. Menendez, il suffit de les transcrire pour les qualifier. » Vischer a des considérations assez neuves sur les phases et les degrés divers de la beauté, inorganique, organique, humaine, qui se subdivise à son tour, sur les rapports de la fantaisie et de l'idéal, sur le passage du symbolisme de l'Orient au classicisme grec, et au goût romain de l'allégorie, qui triomphera au moyen âge; il croit à l'avenir de l'art moderne.

Sa philosophie de l'art développe le point de vue professionnel; il apprécie l'architecture civile, le style romain, celui de la Renaissance; il admet la polychromie, il rend justice à la musique, même française; enfin, il ajoute au chapitre de la Poésie, en rectifiant certaines catégories, en réparant certaines omissions d'Hegel.

Un vétéran de la philosophie allemande, Moritz Carrière, a voulu épurer la doctrine de Vischer dans le sens spiritua-

1) *Œsthetik*, 5 vol., Leipzig, 1846-1858. Cf. son « Essai sur le symbolisme » dans les *Mélanges Édouard Zeller* (1887).

liste (1) ; il maintient le postulat de l'art pour l'art, et prétend le réconcilier avec la science et la morale ; selon lui, l'unité primitive du savoir n'est pas irrecouvrable, et la prose devient esthétique si elle est désintéressée ; il souligne l'attraction qu'exercent l'insolite et même l'horrible sur l'imagination revenue de son premier émoi ; il est porté à identifier le *processus* chronologique des arts avec leur évolution interne, à mettre en équilibre la personnalité de l'artiste avec sa valeur représentative.

Carrière a vulgarisé l'esthétique en Allemagne ; au même genre se rattachent les *Manuels* de Ritter, de Thiersch, de Weber, de Hinckel, de Lemcke ; ce dernier, qui a eu cinq éditions, suit Vischer avec retenue ; on l'accuse de favoriser l'épicuréisme, de confondre le plaisir avec l'émotion, le beau avec l'agréable.

Si l'on veut voir comment le problème de l'Unité peut conduire une âme droite à la Vérité catholique, qu'on lise la remarquable biographie d'Albert Hetsch, ce médecin de Stuttgart, disciple de Schelling et d'Hegel, précurseur de Robert Mayer sur la théorie mécanique de la chaleur, type accompli de l'Allemand *bicéphale,* qui se convertit en France et mourut supérieur du petit séminaire d'Orléans (2) ; le vaste ouvrage de synthèse qu'il rêva toute sa vie demeure à l'état d'ébauche, mais les fragments de son *Journal* intéressent au plus haut point la psychologie religieuse, la science comparée et souvent l'esthétique.

M. Menendez a cru devoir consacrer un chapitre sévère à l'inventeur du *panenthéisme,* Krause, obscur disciple de Schelling,

(1) *Idee des Schönen und ihre Verwirklichung in Leben und Kunst*, Leipz , 2 vol., troisième édition, 1885. Cf. la revue *Mind* (1886), *Die kunst in Zusammenhang der Kulturentwickelung und die Ideale der Menschheit*, où M. Menendez signale un parallèle entre *Faust* et le *Magico prodigioso*. Il a publié en 1890 des Portraits (*Lebensbilder*) utiles pour l'histoire du romantisme.

(2) Par l'auteur des *Derniers jours de Mgr Dupanloup* (Paris, Poussielgue, 1886), « on dirait un Heine chrétien, un Maine de Biran doublé de Schelling », écrit M. de Marcey dans la *Revue Internationale* de Rome (t. XV, 1887). — Cet article renferme des passages inédits du *Journal*. Cf. le *Correspondant*, t. CXXXVII.

Serait-il indiscret de reconnaître, derrière l'auteur principal, « plume délicate et vibrante comme celle d'une femme, virile cependant et parfois ecclésiastique d'allures », la collaboration de celui qui est aujourd'hui l'éminent évêque de Dijon, Mgr Dadolle ?

qui aurait exercé, paraît-il, une influence déplorable en Espagne ; je ne m'arrête pas à ce syncrétiste oublié, pas plus qu'à un professeur d'Innsbruck, le P. Jungmann, dont l'*Esthétique* est également condamnée sans rémission par notre critique (1). Avant de quitter l'Allemagne, j'enregistre à la hâte divers ouvrages qui ne rentrent dans aucune des catégories précédentes.

La *phénoménologie* d'Herbart tendit à classer l'esthétique parmi les sciences formelles ; désormais les monographies remplaceront les synthèses, et l'influence d'Herbart se retrouve dans les traités de Bobrik, de Griepenkerl, de Zimmermann, d'Ambros de Prague (*Sur les limites de la Poésie et de la Musique*), de l'humoriste Zeising, qui définit l'univers : le rire de Dieu, et le rire : l'univers du rieur !

L'esthétique trouve à glaner dans la *Psychologie des peuples primitifs* de Waitz, dans la *Revue* de *folk-lore* (*Zeitschrift für Völkerpsychologie*), fondée en 1859 par Lazarus et Steinthal.

Lotze (1817-1881), adversaire du matérialisme, inventeur de l'*Idealrealismus,* aborde avec le même esprit son *Histoire de l'Esthétique allemande* (1868, un volume de la collection, publiée sous les auspices du roi de Bavière). Son *Microcosmos* est une Somme d'anthropologie ; plus informé, plus philosophe qu'Herder, il ramène l'histoire de l'Art à six périodes : l'Orient, où règne le gigantesque ; l'âge hébraïque, où domine le sublime ; l'âge grec, triomphe du beau ; l'âge romain, qui fait prévaloir la dignité élégante et sévère ; le moyen âge, imaginatif et expressif ; l'âge moderne, celui de la critique et de l'ingéniosité raffinée.

Max Schasler, directeur de la revue *Die Dioscuren,* auteur d'un *Guide des Musées de Berlin,* n'a publié que le tome Ier de son *Histoire critique de l'Esthétique* (Berlin, 1872), avec un *Essai sur la classification des arts* (Leipzig, 1882) et un traité en deux volumes (Leipzig, 1886). Il recherche la genèse de la conscience esthétique et vise à l'harmonisme, sans secouer tout à fait le joug de la dialectique hégélienne, quoiqu'il reproche

(1) Sur Jungmann cf. une recension des *Études* des Pères Jésuites (an. 1868). Sur Herbart, la thèse de M. Mauxion.

à Hegel de méconnaître l'écart qui existe entre l'Idée et son expression. Selon lui, les modernes, jusqu'à Kant inclusivement, ont substitué la réflexion à l'intuition des Anciens, mais, depuis Kant, a commencé l'ère de la spéculation.

Schasler, qui se réclame d'Aristote, passe très vite sur le moyen âge, et ne rend pas toujours justice aux penseurs étrangers à l'Allemagne, ni même à Schelling. Un autre *harmoniste*, c'est le néo-kantien Conrad Hermann, qui traite en œuvre d'art la philosophie de l'histoire. Fechner, enfermé de parti pris dans l'empirisme, ramène le beau à l'agréable (*Vorschule der Œsthetik*) et au principe d'association.

Wundt, moins éloigné du matérialisme, base son esthétique sur la symétrie et donne de l'idéal cette définition peu lumineuse : « terme du *processus* inconscient ».

Zeising, déjà nommé, cherche la formule mathématique de l'architecture, de la sculpture, voire celle du corps humain, comme avait fait au XVIe siècle le pédant Nifo, élisant pour modèle cette Jeanne de Naples, dont le Louvre possède un portrait attribué à Raphaël.

On sait que le pessimisme recueillit en Allemagne l'héritage du transcendantalisme.

Hegel, retiré la nuit dans un pavillon solitaire, corrigeait les dernières feuilles de sa *Phénoménologie*, lorsque retentirent les premiers coups de canon d'Iéna.

Tranquille aux environs de Rudolstadt, le jeune Arthur Schopenhauer passa l'*annus mirabilis* de l'indépendance germanique (1813) à élaborer son livre sur la *Quadruple racine de la Raison suffisante* (1).

L'Allemagne de Schiller faisait place à l'Allemagne de Bismarck, l'humanitarisme idéaliste à un égoïsme très avisé, mais très peu satisfait.

On avait eu le règne de la phrase, on eut la tyrannie de la boutade (le mot est de M. Alfred Fouillée).

Ennemi des professeurs et des Philistins, styliste et philan-

1. Il a eu soin de nous l'apprendre par cette inscription gravée dans l'embrasure d'une fenêtre et pieusement recueillie par ses disciples : *Arth. Schopenhauer majorem anni 1813 partem in hoc conclave degit. Laudatur domus longos quæ prospicit agros.*

thrope, Schopenhauer insère dans son grand ouvrage une métaphysique du beau, quasiment platonicienne ! L'Art, « contemplation indépendante du principe de la raison », lui apparaît comme un prélude du nirvâna béatifique, élevé au-dessus de la science, « tel un arc-en-ciel au-dessus d'une cataracte ».

Si les objets charmeurs (*das Reizende*) stimulent la fatale volonté de vivre, le sublime sera l'extase panthéistique dont la formule existe déjà dans le *Véda : Hæc omnes in totum ego sum, et præter me aliud ens non est : Tat twam asi.*

Dédaigneux vis-à-vis de l'architecture et de la sculpture, Schopenhauer vantera la poésie et le drame, surtout il glorifiera la musique, « cet exercice occulte et métaphysique de l'âme qui s'ignore » ; il admet que l'Idéal anticipe sur l'unité foncière des choses, tandis que la notion, propre à la science, la voit seulement après coup, *post rem.*

Érudit, capable de traduire Balthazar Gracian, chef des *conceptistes* espagnols du XVIIe siècle, Schopenhauer n'en commettra pas moins de notables erreurs lorsqu'il abordera le gothique ou le romantisme, l'art chrétien ou le drame espagnol ; Shakespeare et Gœthe trouveront grâce devant lui, parce qu'il en fera des *classiques.*

Bahnsen, son disciple, poussera le parti pris à l'absurde dans ses considérations sur le *Tragique, loi mondiale,* et sur l'*Humor, forme esthétique de la métaphysique* (1877).

M. de Hartmann, qui prétend réconcilier l'Idée et la Volonté au sein de l'Inconscient, fait une large place à l'esthétique dans l'étrange et funèbre épopée de sa « théologie (luthérienne) retournée », ou mieux mythologie jadis comparée « à un grand salon tendu de noir, meublé d'une manière originale et luxueuse, mais systématiquement lugubre, où des tableaux représentant des scènes de supplice et de mort alternent avec des reproductions grimaçantes de squelettes argentés, où les lustres ressemblent à des cierges, les tables à des cercueils, les glaces à des fosses béantes, le tapis à un drap des pompes funèbres, où guéridons et fauteuils affectent un petit air coquet de corbillard et où l'on respire, sans pouvoir ouvrir une fenêtre, une odeur capiteuse qui, d'abord, vous surprend,

mais qui, bientôt, vous fait l'effet de sentir le moisi, puis le cadavre (1). »

Hartmann a publié, en effet, deux tragédies, *Tristan et Iseult*, *David et Bethsabée*, avec des *Aphorismes sur le Drame* (1870) ; il blâme la sentimentalité romantique chez Victor Hugo et reproche au poète de *Roméo et Juliette* d'avoir substitué la légèreté italienne à la profondeur de l'amour germanique.

Avec Hartmann, le cycle métaphysique paraît clos, et le travail de la fourmi, pour employer une métaphore de Bacon, se substitue au travail de l'araignée ou de l'abeille ; l'heure n'est pas venue de jauger la production si vaste et si dispersée de l'Allemagne contemporaine en matière d'esthétique ; notons seulement la place prépondérante occupée depuis Wagner par les théories musicales. Le physicien Helmholtz avait ouvert la voie ; Hanslick, exploitant ses découvertes au point de vue réaliste (*Von musikalischem Schonen*, 1876, quatrième édition), exagérait le rôle de la sensation et réduisait à une impression nerveuse le plaisir complexe engendré par le « kaléidoscope sonore ». Sans doute, l'usage du laryngoscope et de la sirène, l'analyse des lois du timbre et des variations, importent à la critique musicale, mais la physiologie n'est pas l'esthétique, pas plus que celle-ci n'était la logique.

Hanslick traitait l'opéra de genre faux, issu d'un conflit entre la poésie et la musique ; on sait que le maëstro de Bayreuth en fait, au contraire, la forme accomplie de l'Art, la

1. Cette macabre description est de M. Albert Réville (*Revue des Deux-Mondes*, t. V, 1874). Cf. l'article de M. Fouillée sur la « Morale contemporaine en Allemagne » (*Ibid.*, t. XLIV, 1881), avec références aux études antérieures de M. Caro et de M. Janet.

Ce dernier avait montré combien Schopenhauer était redevable à Cabanis et à Bichat.

On s'explique moins l'apologie paradoxale du pessimisme, « ressort de tout progrès », par M. Brunetière (*Ibid.*, t. LXXVII, 1886). Il ne faut pas oublier que la partie *négative* du christianisme se retrouve seule — et encore ! — dans ce néo-bouddhisme comme dans l'ancien. L'humilité d'un côté, l'espérance de l'autre, y brillent par leur absence.

D'ailleurs, prendre à la lettre les aphorismes du célibataire confortable et narquois que fut Schopenhauer serait duperie. Cf. la biographie anglaise de miss Zimmern (Londres, Longman) et les piquantes réflexions de M. Valbert (*Revue des Deux-Mondes*, t. CXIX, 1893) sur ce *schmerzloser Pessimismus* (pessimisme sans douleur), comme dit Kuno Fischer.

symphonie totale et suprême, et il y a peut-être une haute leçon dans ce retour offensif du mysticisme par le théâtre, après la sécheresse rationaliste du XVIIIe siècle et l'orgie *dionysiaque* du transcendantalisme.

Nietzsche, qui intervient comme un autre Méphistophélès à ce banquet de la Raison pure, serait qualifié pour servir lui-même d'exemple des réactions imprévues et des redoutables détentes qui guettent l'intelligence affranchie de toute boussole traditionnelle ; mais au lieu du spectacle navrant de cet anarchisme sombré dans la folie, je préfère évoquer l'heureuse formule, toute *apollinienne,* du poète Geibel sur le but véritable et l'effet bienfaisant du grand Art : « Reposer tranquille dans sa propre splendeur, et, par sa seule apparition, la Beauté fera des miracles (1). »

J. MARTIN, *pr. S.-S.*

(1) *Zweck ? das Kunstwerk hat nur einen :*
Still im eignen Glanz zu ruhn.
Aber durch ihr bloss Erscheinen,
Wird die Schönheit wunder thun.

PAR EXPLOIT D'HUISSIER

Depuis sept ans que la *Revue de Philosophie* est fondée, nous ne nous sommes jamais refusé à insérer une réplique. Celle qu'on va lire eût été publiée comme les autres : il suffisait de nous l'envoyer par les moyens à l'usage de tout le monde.

Ses auteurs, les abbés Jules Martin et Clodius Piat, ont eu le goût d' « élire domicile en l'Étude » d'un huissier et de nous signifier ce qui suit, que nous insérons de très bonne grâce.

La Direction.

L'an mil neuf cent sept, le quatorze décembre.

A la requête de M. l'abbé Jules Martin, aumônier au couvent des Ursulines à Sommières (Gard), et de M. l'abbé Clodius Piat, directeur de la Collection des Grands Philosophes, demeurant à Paris, 23, rue du Cherche-Midi,

Élisant domicile en mon Étude ;

J'ai, Georges Fabre, huissier près le Tribunal Civil de la Seine, séant à Paris y demeurant, rue de Richelieu, 45, soussigné,

Fait sommation à Monsieur Peillaube, directeur de la *Revue de Philosophie*, demeurant à Paris, 169, rue de Rennes, en son domicile ou étant et parlant à la concierge de la maison ainsi déclaré,

D'insérer dans son prochain numéro de la *Revue de Philosophie* la réponse de M. l'abbé Jules Martin, comme réplique à l'article de M. Lebreton paru au commencement de Décembre dernier et dont la teneur suit :

LE PHILON

Dans sa critique du *Philon* M. Lebreton signale d'abord trois défauts qui vraiment seraient essentiels. Il écrit :

« On demandera d'abord à l'auteur de travailler sur un texte bien

« établi : M. Martin ne s'en est pas soucié : ici ou là ; il s'avise que « le texte de l'édition de Paris (de 1640) dont il se sert volontiers « est inintelligible ou fautif : il le corrige par conjecture... etc. » (p. 606). Cela, sans doute ne dit pas formellement que le *Philon* a été composé d'après l'édition de Paris (1640), mais il le fait entendre ; cela ressemble donc beaucoup trop à une assertion fausse. Le texte toujours suivi dans le *Philon* c'est celui de Tauchnitz, le seul qui, en 1905, fut déjà établi. Le lecteur est averti spécialement deux fois : la première, dès la p. 5 (fin de la note 4 de p. 4) ; la seconde, plus en détail, dans une note sur la table des citations (p. 289) ; la note débute en ces termes : « Le texte suivi dans ce travail est celui de « Tauchnitz (Lipsiæ 1880-1893) d'après Mangey, et c'est aussi celui « de Hœschel (1640). Les notes donnent d'abord, d'après Tauchnitz, « le tome et la pagination de Mangey, etc., etc. » Toutes les citations sont d'après Tauchnitz ; toutes les comparaisons avec le texte de Paris, et précisément les comparaisons signalées par M. Lebreton (p. 606, notes 1 et 2) montrent comment, d'après Mangey-Tauchnitz, il faut rectifier ce texte.

M. Lebreton écrit aussi : « M. Martin utilise indifféremment tous les « traités ; tel de ses chapitres, sur l'univers (pp. 209, sqq.), repose « principalement sur ce traité de l'*Éternité du monde*, dont l'authen- « ticité lui est si indifférente » (p. 606). Que le chapitre sur l'univers repose « principalement » sur ce traité de l'*Éternité du Monde* : c'est une assertion formellement fausse. Le Chapitre sur l'univers contient cent cinquante citations ou références (p. 209-225) ; le traité intitulé, non point de l'*Éternité du Monde*, mais de l'*Incorruptibilité du Monde*, περὶ τῆς ἀφθαρσίας Κόσμου, y est cité dix-huit fois ; et encore ne faudrait-il retenir que onze citations, car les sept autres ne figurent qu'avec la rubrique *cf.* Les onze citations de ce traité pourraient, d'ailleurs, disparaître ; le chapitre qui, réellement, est construit d'après les traités les plus authentiques de Philon, garderait son même caractère. Et il n'y a pas lieu d'attacher une grande importance à l'authenticité de ce traité ; les savants qui assument la tâche de la discuter font œuvre utile, qui n'aboutira peut-être jamais, et qui, pour l'historien uniquement soucieux de la doctrine, reste bien indifférente.

M. Lebreton reproche enfin « l'ignorance des sources (p. 608 ; cf. p. 607 : « Dans toute étude historique...). Ce reproche, que nulle restriction n'atténue, est encore une assertion fausse. Les influences subies par Philon ont été nettement signalées : le chapitre second du premier Livre (p. 20-48) en donne une générale indication ; puis,

dans le corps de l'ouvrage, sur presque chaque point de doctrine, on trouve la comparaison entre Philon et les philosophes dont il s'est souvenu. C'est ainsi que les rapports entre Philon et Aristote sont indiqués ou discutés au moins dix-sept fois (1) et que, notamment, la théorie de Philon sur l'âme est comparée en détail avec la théorie d'Aristote (Livre IV, chap. II, p. 247); mais Platon est rappelé ou discuté au moins vingt fois (2); les Pythagoriciens sont mentionnés en particulier au moins quatre fois (3); les stoïciens au moins vingt-deux fois; il serait facile avec les indications précises recueillies pour le *Philon* de dresser au sujet des stoïciens un ample mémoire : [1] Emploi du terme λόγος (p. 65 sq.); — [2] Le principe de la morale (p. 156 sq.); — [3] La définition de la Loi (p. 170 et p. 171 avec note 1); — [4] L'unité des vertus (p. 186 et note 6); — [5] L'Immutabilité du sage (p. 198); — [6] Si le sage doit s'occuper de la Cité (p. 203 et note 7); — [7] Le sage toujours heureux (p. 207 et note 3); — [8] Le feu sacré (p. 216 et note 5); — [9] La sanction morale de l'immortalité de l'âme (p. 208); — [10] L'emploi des termes ὕλη et οὐσία (p. 216 et note 6); — [11] Le ciel dans l'univers, et l'âme dans le corps (p. 218); — [12] La divinité des astres (p. 221, note 1); — [13] La terre centre de l'univers (p. 222, note 4); — [14] L'emploi des termes ἕξις, φύσις, etc. (p. 223 et note 6); — [15] Le fatalisme stoïcien combattu par Philon (p. 224 et note 2; cf. p. 226); — [16] Définition de l'homme (p. 225, note 1); — [17] Définition de l'âme (p. 226, et note 5); — [18] L'âme dans le corps comme Dieu dans l'univers (p. 231, note 5); — [19] Les parties de l'âme (p. 235, note 5 *in fine*); — [20] Le désir, l'imagination ou fantaisie, la tendance (p. 239 et note 4); — [21] L'Immortalité de l'âme (p. 247 et note 1); — [22] L'Immortalité des justes (p. 248). On dresserait au sujet de Platon et au sujet d'Aristote un mémoire tout aussi précis et tout aussi complet.

1. — [1] p. 152, note 2. — [2] p. 198 et note 1. — [3] p. 115 et note 2. — [4] p. 123 et note 1. — [5] p. 216 avec les notes 1 et 2. — [6] p. 220, note 1. — [7] p. 221, note 1. — [8] p. 222, note 4. — [9] p. 225, note 1. — [10] p. 225, note 2. — [11] pp. 228, et 234 avec note 1. — [12] p. 233-235. — [13] p. 235, note 2. — [14] p. 238-239. — [15] p. 240 et note 2. — [16] p. 247 et note 1. — [17] p. 262. — Ajouter p. 136, note 8 : le mot sur Anaxagore : il avait d'abord été prononcé par Aristote.

2. — [1] p. 56 et note 1. — [2] p. 72 et note 5. — [3] p. 75. — [4] p. 106 et note 4. — [5] p. 108 et note 1. — [6] p. 115 et note 2, et p. 116. — [7] p. 200. — [8] p. 210 avec note 3 et note 4. — [9] p. 211 et note 4. — [10] p. 218, note 6. — [11] p. 221, note 1. — [12] p. 222, note 4. — [13] p. 228, note 2. — [14] p. 233 et note 2. — [15] p. 235 et note 2. — [16] p. 236 et note 2. — [17] p. 243. — [18] p. 253. — [19] p. 259, note 3. — [20] p. 262.

3. — [1] Ocellus; Philolaüs, p. 216 et note 7. — [2] Pythagore, p. 220 et note 1. — [3] p. 227, note 1. — [4] p. 228, note 2.

M. Lebreton continue : « Sur le Dieu, ἄποιος de Philon, M. Martin « commet à peu près (p. 54) les mêmes confusions que M. Guyot « (p. 606). » Il n'y a dans le passage indiqué aucune confusion ; on y trouve, à côté de textes fort importants et fort caractéristiques, une discussion bien nette et bien décisive. Le passage s'étend de p. 52 à p. 57.

M. Lebreton avoue que, chez Philon, la théorie du Verbe est, en effet, fort embrouillée (p. 609) ; « mais, ajoute-t-il, elle le devient « encore bien davantage, quand on ne peut pas discerner les diffé- « rentes sources d'où elle procède ». Mais, en réalité, la théorie du Verbe occupe dans le second livre du *Philon* une grande place (p. 57-79). Elle est construite uniquement d'après les textes originaux ; elle est complète et elle représente au naturel les contradictions et l'embrouillement desquels Philon est seul responsable.

Les critiques, jusqu'ici, portent sur des points sérieux. La première : établissement du texte, se rapproche beaucoup trop de ce que serait une assertion fausse ; la seconde : usage du traité l'*Incorruptibilité du monde*, et la troisième : ignorance des sources, sont proprement deux assertions fausses. La quatrième : sur le Dieu ἄποιος et la cinquième sur la théorie du Verbe, si elles n'ont pas, comme la seconde et la troisième, le caractère de fausseté matérielle, de fausseté immédiatement et, pour ainsi dire, grossièrement visible, sont tout aussi contraires à la vérité.

Le reste n'est plus sérieux, il est inutile d'écrire : « Sur ce point « (c'est-à-dire sur la théorie du Verbe), comme sur la plupart des « autres, l'étude de M. Martin marque un recul considérable sur « celle du Drummond (p. 609). » Mais sur ce point, comme sur tous les autres, le *Philon* est écrit d'original : il faudrait essayer de dire que le véritable sens des textes n'y a pas été rendu ; et, si on ne voulait pas se réduire à une assertion vide, il faudrait essayer sérieusement de le rendre. Il est tout aussi inutile de dire que le *Philon* ne fait pas suffisamment connaître la bibliographie du sujet. Le seul reproche juste, c'est celui qui se rapporte à l'omission de l'édition Cohn-Wendland. Les autres reproches n'ont aucun sens. Il a fallu, en trois cents pages, exposer la doctrine de Philon, en indiquer les origines et constater l'influence que plus tard elle a pu exercer ; il ne s'agissait pas du tout de dresser une bibliothèque philonienne. Le *Philon*, tel qu'il est, donne sur une doctrine tous les renseignements convenables ; s'il eût pris les allures d'un répertoire, l'exposition doctrinale y aurait été beaucoup trop amoindrie.

Abbé Jules MARTIN.

A ce que M. Peillaube n'en ignore

Lui déclarant que faute d'obtempérer à la présente sommation, les requérants se pourvoiront par toutes les voies de droit pour l'y contraindre.

Dont Acte sous toutes réserves de dommages-intérêts.

Et je lui à domicile et parlant comme dessus laissé cette copie.

Coût : Vingt francs 05 cts.

Timbre copie employé : Deux feuilles à 1,20 = 2,40.

FABRE.

RÉPONSE DE M. LEBRETON

Je ne puis ni ne veux suivre MM. Martin et Piat dans la voie où ils se sont engagés.

Au reste, toute discussion serait superflue : quiconque prendra la peine de relire mon article et de se référer aux passages que j'indique, reconnaîtra aisément par lui-même ce que valent les critiques ci-dessus.

J. LEBRETON.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

THE FREEDOM OF AUTHORITY, *Essays in Apologetics,* by J.-M. Sterrett, D. D., the head professor of philosophy in the George Washington University, VIII-319 pages. New-York, the Mac Millan Company, 1905.

Liberté, Autorité, deux mots, deux idées, deux faits qui semblent se contredire mutuellement. L'auteur prétend les concilier, et il a écrit un volume pour démontrer qu'il y a une liberté qui consiste dans la soumission à l'autorité. La pensée est profonde à coup sûr, aussi bien que la parole de Hegel écrite en tête de l'ouvrage. « Toute loi digne de ce nom est une liberté. » Et le livre de M. Sterrett contient dans cette ligne plus d'un développement original. Le but que poursuit l'auteur est, d'ailleurs, d'un intérêt très actuel : montrer qu'il est rationnel pour l'homme moderne d'appartenir à une religion d'autorité. Mais la première condition pour s'entendre est de bien définir ce dont on parle ; les mots autorité, liberté, le dernier surtout, ne manquent pas d'ambiguïté, et ce n'est pas à coup sûr toute liberté qui consiste dans la soumission à l'autorité.

On peut déjà noter une confusion entre l'autorité civile, et c'est d'elle dont parlait Hegel, et l'autorité religieuse. La société religieuse que l'auteur a en vue lorsqu'il parle d'une religion d'autorité est évidemment une société qui se donne comme surnaturelle, et donc c'est une autorité de même ordre qui la régit. Il en résulte immédiatement une différence profonde dans le mode d'exercice de l'autorité civile et de l'autorité religieuse et, par suite, dans le droit corrélatif des individus qui leur sont soumis. L'autorité civile conçue au sens moderne suppose le droit de critique chez les subordonnés. L'autorité religieuse s'exerce de tout autre manière.

Mais on peut relever des confusions encore plus regrettables, par exemple, à la page 4, cette définition de l'autorité : « Le pouvoir ou l'influence par laquelle on fait ou on croit ce qu'on ne pourrait

croire ou faire avec ses forces non aidées. » Je ne voudrais pas paraître insister sur les parties faibles d'un livre qui contient de bonnes et utiles pensées, mais, enfin, il s'agit ici des concepts fondamentaux sur lesquels l'auteur construit sa thèse, qu'il est rationnel d'appartenir à une religion d'autorité, et il entend par religion d'autorité ce que Sabatier avait en vue dans son célèbre ouvrage. Or, voici que le sens du mot autorité change complètement, et, au lieu de ce pouvoir moral auquel on croit et on obéit sur parole, il appelle autorité tout secours qui nous aide à croire ou à agir. Une grammaire, un dictionnaire, un aide-mémoire, deviennent à ce titre des autorités. Il faut reconnaître d'ailleurs que la pensée de l'auteur est ici plus exacte que l'expression ne le laisserait croire. Il part du fait que l'homme est à sa naissance un être « négatif », comme dit Hegel, c'est-à-dire en puissance et dont le développement est conditionné par le milieu où il vit. Puisque l'homme est ainsi toute sa vie soumis à cette règle qu'il ne saurait jamais être, au sens strict, un autodidacte, mais qu'il est condamné à recevoir sans cesse de l'extérieur le matériel de ses connaissances et, par suite, à dépendre de l'extérieur et particulièrement des hommes qui viennent avant lui et de ceux qui vivent avec lui, il en résulte que l'homme n'est pas un individu au sens strict, c'est-à-dire un atome, mais qu'il est social par essence et donc qu'il lui est naturel d'être régi par des lois, c'est-à-dire par une autorité. Or, vivre conformément à sa nature ou à la raison, c'est une sorte de liberté. Comme dit encore Hegel : « Toute loi digne de ce nom... contient un principe raisonnable... en d'autres termes, elle enveloppe une liberté. » On peut donc parler de la liberté qui consiste dans la soumission à l'autorité, et il est rationnel d'appartenir à une religion qui porte ainsi des lois, c'est-à-dire à une religion d'autorité.

Tout cela est juste; mais, d'abord, il est dommage que cela ne soit pas dit plus clairement, et puis, ce n'est qu'un argument d'analogie, et il reste toujours à conclure de l'autorité au sens large, qui suppose une certitude immédiate et directe de la chose à croire ou à accomplir, à l'autorité au sens strict, qui ne permet qu'une certitude médiate, c'est-à-dire seulement la certitude du droit qu'a l'autorité de commander ce qu'il faut croire ou exécuter.

L'auteur ne distingue pas mieux entre les divers sens du mot liberté. Liberté morale, liberté politique, liberté civile, liberté religieuse, sont pourtant des libertés très disparates. Il est vrai qu'il fait exception en distinguant le libre arbitre, et c'est, hélas! pour en rejeter l'existence. Cette négation de l'auteur a pour sa thèse une

très grande importance. La question du libre arbitre de l'homme est un des points cardinaux de la philosophie, et la conception du monde change profondément suivant qu'on la rejette ou qu'on l'admet. Car, enfin, si l'homme n'est pas libre au sens le plus commun du mot, il n'est plus qu'une simple unité perdue au milieu d'autres unités, il n'est plus, au sens de Kant, une « fin en soi », mais il existe pour la communauté humaine et non pour soi, c'est un pur moyen dont se sert la Nature pour arriver à ses fins. L'absolu ne se manifeste pas par l'individu créé à son image, mais seulement par la totalité des individus, ou plutôt il n'y a pas d'individu, car il n'y a plus d'individualité, d'originalité personnelle. C'est là du pur hégélianisme, et pourtant c'est ce que l'auteur dit expressément (p. 4). Une telle conception de la nature humaine une fois admise et toute action conforme à cette nature ainsi conçue étant dénommée libre, il est à coup sûr beaucoup plus facile de supprimer l'antinomie qui existe entre l'autorité et la liberté. Mais, vraiment, qui pourrait regarder comme une solution de ce difficile problème une définition qui permettrait d'appeler libre l'individu écrasé par la plus effroyable tyrannie s'il résultait de cette tyrannie un plus grand avantage pour la communauté entière.

Il est à remarquer, d'ailleurs, que l'auteur, tout comme son guide Hegel, fournit des armes excellentes pour réfuter un individualisme exagéré.

Le titre de l'ouvrage : *The Freedom of Authority,* est celui du premier *Essay*, les autres en sont une illustration ; ils traitent, entre autres, des théories de Sabatier, de Harnack et de Loisy.

H. LÉARD.

DAS WELTPROBLEM VON POSITIVISTISCHEN STANDPUNKTE AUS, par Joseph Petzoldt, un volume in-16 de 152 pages. Collection *Aus Natur und Geistes-welt,* B. G. Teubner, Leipsig, 1907.

Ce petit volume est une contribution intéressante à l'histoire du néo-positivisme. L'auteur est un disciple d'Avenarius qui essaie de résoudre le « problème du monde » par un appel à l'évidence de l'expérience immédiate. Une esquisse de l'histoire de la philosophie de Thalès à Kant forme la majeure partie de ce travail. Chaque système philosophique est l'objet d'une critique du point de vue de l'expérience pure. L'erreur des philosophes a été de prendre l'univers tel qu'il est

donné dans notre expérience immédiate pour une simple apparence, un complexus de phénomènes, et de lui substituer un monde noumenal purement imaginaire. La « malencontreuse méprise » des philosophes, depuis les Grecs jusqu'à notre époque, a été de refuser à ce qui nous est fourni par l'expérience le caractère de réalité que le positivisme d'aujourd'hui, — celui d'Avenarius, de Schuppe, de Mach, — reconnaît précisément dans l'expérience et dans elle seule. La métaphysique et la critique *a priori* de la connaissance ne sont que les complications les plus récentes des tendances mythologiques apparues dès l'enfance de l'humanité.

Le point de vue de M. Petzoldt ressemble ainsi au réalisme naïf du sens commun. C'est dans l'expérience immédiate que nous prenons véritablement possession de la réalité; notre expérience immédiate n'est pas simplement la projection d'un complexus de sensations subjectives au-dessous desquelles gît une réalité inconnaissable ou connaissable seulement par l'emploi des méthodes métaphysiques; nos expériences immédiates sont la réalité. M. Petzoldt affirme souvent qu' « il n'y a pas un monde en soi, mais seulement un monde pour nous ». Il explique longuement le sens de cette thèse, assez différente de l'idéalisme berkeleyen ou kantien. Car l'idéalisme reconnaît — explicitement ou implicitement — qu'il y a quelque chose de transcendant à notre connaissance immédiate. Berkeley et les idéalistes qui lui ont succédé ont « fait erreur en pensant qu'ils pouvaient supprimer la matière tout en retenant le concept corrélatif d'esprit ». Un système immatérialiste n'a pas de signification; l'esprit et la matière sont en corrélation nécessaire; l'idée a besoin de l'objet comme l'objet a besoin de l'idée.

Certains passages du livre de Petzoldt ont une allure décidément pragmatiste. « La pensée est réellement une fonction biologique. Ce qui ne peut pas être affirmé et maintenu logiquement est aussi ce qui est rejeté d'un point de vue vital. »

En somme, ce petit volume manifeste clairement les tendances de l'empirio-criticisme dont Avenarius et Mach sont les représentants les plus autorisés en Allemagne. Sans apporter rien de nouveau à la thèse de ces penseurs, nous pensons que l'ouvrage de M. Petzoldt sera lu avec fruit par tous ceux qui voudraient aborder ensuite la lecture de l'*Analyse der Empfindungen* ou de la *Kritik der reinen Erfahrung*.

E. D.

LE RÊVE D'UN MÉTAPHYSICIEN, par André Joussain. Un vol. in-16 de 86 pages. Société française d'imprimerie et de librairie, Paris, 1906.

L'auteur a composé ce petit volume alors qu'il était encore élève à la Sorbonne et qu'il préparait son agrégation de philosophie. Afin de mettre de l'ordre dans son esprit et de classer ses acquisitions intellectuelles, M. Joussain eut l'idée de confier au papier le résultat de ses lectures et de ses méditations.

Ces méditations nous sont présentées sous forme de dialogue et conçues d'une façon alerte et vivante. Maître Gilles, qui expose la thèse de l'auteur, commence par une critique de Kant fort exacte. Il nous montre que la doctrine du philosophe de Kœnisberg sur l'espace et le temps est contradictoire et qu'il est impossible à Kant de prouver la relativité de la connaissance sans s'appuyer sur le noumène, c'est-à-dire sans avoir recours à l'absolu. Maître Gilles définit ensuite la substance et prouve que l'âme possède l'existence en soi, l'individualité et la permanence. Après le monadisme l'auteur aborde l'idéalisme, puis nous propose une intéressante théorie sur la vie et la mort. Ce petit livre plein d'aperçus ingénieux est clair, méthodique, et fait honneur à l'esprit de celui qui l'écrivit à l'âge où l'on préfère s'amuser que de s'enfermer dans une bibliothèque.

II. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PASCAL ET SON TEMPS, par Fortunat Strowski. 2 vol. in-16 de 208 pages environ. Plon, Paris, 1907.

M. Strowski s'est fait, semble-t-il, une spécialité de l'étude du sentiment religieux en France aux XVIe et XVIIe siècles. Après avoir consacré un livre à Montaigne et un autre à saint François de Sales, le distingué professeur de Bordeaux vient d'entreprendre l'histoire de la crise du sentiment religieux au XVIIe siècle, en prenant cette fois Pascal comme centre de cette étude. Pascal, en effet, est un des génies les plus représentatifs de son temps, en lui se confondent divers courants d'idées. « L'originalité de Pascal, ce n'est pas d'avoir tout inventé tout seul ; c'est d'avoir amalgamé et combiné, avec une méthode rigoureuse, avec un don de synthèse et un don de vie incomparable, ce qui lui venait des quatre coins du ciel. Je voudrais retrouver dans le creuset quelque trace de ces éléments, je voudrais

faire assister à quelques-unes de ces merveilleuses combinaisons. » Ainsi s'exprime M. Strowski au début de son premier volume, qui porte en sous-titre : « De Montaigne à Pascal. »

Vers le milieu du XVIe siècle, la France a failli devenir protestante. A la fin du XVIe, il n'y a pas de doute : la France reste catholique. Le triomphe de notre religion est hâté par saint François de Sales. Or, ce triomphe semble soudain en péril ; une nouvelle crise, dont le jansénisme fut le symptôme le plus significatif, se fait jour.

Cette crise est préparée à la fois par les humanistes stoïciens et par les libertins. M. Strowski a tenu à décrire ce double courant qui, à une certaine époque, après avoir miné le rocher du catholicisme, risqua de tout emporter. Cette partie de notre histoire religieuse au XVIIe siècle est des plus captivantes. M. Strowski s'y montre original et perspicace. Il faut le suivre dans cette narration du réveil stoïcien où Montaigne, Juste Lipse, Du Vair, font l'office de clairons. Sous la diffusion, par Descartes, Corneille et Balzac, de l'esprit stoïcien et de sa morale purement païenne, le sentiment religieux chrétien risque d'être englouti. « Les maîtres de la pensée catholique vont-ils réagir contre le péril, et combattre à mort l'inspiration orgueilleuse du stoïcisme? Vont-ils, au contraire, accepter ce qui est, profiter de ce que contient de bon l'esprit nouveau, et élargir les bases du catholicisme? Et voilà qu'au moment où ce problème se pose, un péril nouveau surgit : c'est la diffusion de l'incrédulité. »

M. Strowski nous raconte avec verve la folle équipée des beaux esprits, la vie si mouvementée et pleine de scandales de Vanini qui meurt en blasphémant, la doctrine de Charron qui, malgré qu'il en ait, conduit avec son livre : *la Sagesse*, au déisme libre penseur. Cette libre pensée, qui s'efforce de prendre appui sur la science et la spéculation métaphysique, ne tarde pas à sombrer dans un grossier libertinage. La rénovation religieuse commence alors. Saint Vincent de Paul développe l'action charitable et prêche d'exemple, tandis que les Jésuites deviennent les éducateurs des enfants de la haute bourgeoisie et les directeurs de la conscience publique. A ce moment apparaît Port-Royal, dont la religion ne pourra être embrassée que par des consciences exceptionnellement religieuses et logiques. Saint-Cyran va former des disciples encore plus durs et plus orgueilleux que lui. Ceux-ci n'admettront aucune concession, ne verront que la vie parfaite, seule voie de salut, donneront pour cette vie parfaite « des règles incompatibles avec les nécessités de la vie générale et le mouvement de la civilisation ». Or, nous avons un témoin de ce moment capital où l'Église entre en lutte avec ses membres. C'est Pascal.

Dans ce second volume, Strowski s'est contenté de nous initier à la vie intime de Pascal, depuis sa naissance à Clermont jusqu'en 1654, année qu'on est convenu d'appeler celle de sa conversion. Dans cet ouvrage l'auteur insiste longuement sur les expériences scientifiques de l'auteur des *Pensées*, sur ses polémiques diverses à ce sujet et sur ses relations avec les savants contemporains.

Cette étude ne fait nullement double emploi avec celles de MM. Boutroux, Michaut, Giraud, sur le même sujet.

T. DE VISAN.

J.-G. FICHTE, *Dreizehn Vorlesungen gehalten an der Universität Halle*, von Fritz MEDICUS, VIII-269 pages. Berlin, REUTHER und REICHARD, 1905.

Exposer la philosophie de Fichte, l'une des plus difficiles à comprendre qui furent jamais, à des jeunes gens, dont la plupart n'ont qu'une préparation fort insuffisante, c'est le but que se fixa M. Medicus en prononçant et en publiant ses conférences, et disons de suite que le succès a couronné ses efforts.

Fichte est, de fait, plus accessible à la pensée germanique qu'à la nôtre, car il n'est pas seulement pour la conscience allemande le philosophe abstrait, aux pensées profondes et plus d'une fois obscures, c'est un héros de l'histoire nationale. D'ailleurs, dans cette philosophie où tant de choses sont caduques, il en est d'autres qui méritent de rester, par exemple, le rôle attribué à la conscience, l'histoire pragmatique de l'idée du moi, l'importance donnée à l'action morale, toutes pensées profondes et où Fichte trouva plus d'une fois des développements nouveaux. Et puis la personne de Fichte est une des plus nobles que présente l'histoire de la philosophie. Il s'agissait donc, pour l'auteur, de mettre en saillie toutes ces parties plus intéressantes de son sujet en liant à l'entour ce qui est moins susceptible de provoquer l'attention. Et il l'a fait avec bonheur. Il nous montre la philosophie de Fichte se développant et évoluant avec sa vie, et une dose savamment combinée de détails biographiques et de considérations abstraites fait le contenu de chaque conférence. Il est clair que certaines difficultés du système, de ces *recondita* dont parlaient les anciens, ne pouvaient être ni rappelées, ni résolues. Ce n'était pas le lieu d'entrer dans la discussion de subtilités trop raffinées. Mais l'ensemble du système est bien rendu et d'une manière accessible à tous. Une des questions les mieux traitées est celle de la limitation mutuelle du moi et du non-moi. L'auteur, d'accord avec Kuno Fischer et Windelband, résout par la négative la question de savoir

si, après le fameux procès d'athéisme, Fichte modifia sa philosophie dans le sens de ses adversaires.

Quelles que soient les limites qu'imposaient à M. Medicus l'objet propre de son travail et l'auditoire auquel il s'adressait, il semble qu'il aurait pu mettre davantage en lumière la solution d'un des problèmes les plus fondamentaux du système de Fichte. L'auteur expose avec clarté comment se réalise le processus du moi. Mais on ne voit pas aussi bien pourquoi ce processus a lieu. Pourquoi le moi pratique est-il la raison dernière de l'évolution du moi? N'est-ce pas que par nature le moi pratique suppose dans son exercice même et, par suite, dans son existence, une limite à laquelle il se heurte d'abord pour ensuite la dépasser? N'est-ce pas que cette limite connue par réflexion, puis représentée par l'imagination productive comme un non-moi limitant le moi, s'oppose au moi théorique, et, par suite, soutient avec lui les relations d'objet à sujet, d'où l'on peut déduire l'activité intellectuelle et tout le reste du système? Ne peut-on pas dire que cette activité du moi pratique, par sa nature même, c'est-à-dire par ce qu'elle exige une limite à dépasser, est le mouvement initial qui donne le branle à tout le reste?

H. LÉARD.

THOMAS CARLYLE : ESSAIS CHOISIS DE CRITIQUE ET DE MORALE, traduit par E. Barthélemy. Un vol. in-18 de 357 pages. *Mercure de France*, Paris, 1907.

THOMAS CARLYLE : LETTRES DE THOMAS CARLYLE A SA MÈRE, traduites par E. Masson. Un vol. in-18 de 315 pages. *Mercure de France*, Paris, 1907.

La Société du *Mercure de France*, qui nous donna déjà *Sartor Resartus* et *Pamphlets du dernier jour*, nous offre aujourd'hui un volume d'*Essais* extraits de l'œuvre critique de Carlyle. M. Edmond Barthélemy, dont la connaissance de l'écrivain des *Héros* est intime et qui écrivait, il y a quelque temps, la biographie de son auteur de prédilection, eut l'heureuse idée de traduire les principaux articles que Carlyle fit paraître de 1827 à 1837 dans diverses revues, source principale, au début, de ses très modestes revenus.

Ces *Essais choisis* — et bien choisis, puisqu'ils contiennent les meilleurs et les plus intéressants articles de Carlyle, entre autres : *Caractéristiques*, *Gœthe*, *Sur l'histoire*, *Signes des Temps* — nous aident à mieux pénétrer la pensée de cet homme de génie si peu connu en France. Sans doute, les *Héros* traduits par le verbeux M. Izoulet et les

Cathédrales d'autrefois et usines d'aujourd'hui, par M. C. Bos, avaient déjà fait connaître Carlyle en France. Je crois pourtant pouvoir affirmer que nous ignorons encore en grande partie l'auteur de *Sartor Resartus*.

Rien n'est plus curieux que la vie de ce sage, mystique à ses heures. Ses jugements sur la Révolution française, en particulier, offrent, ainsi que les *Pamphlets du dernier jour*, des aperçus neufs et, pour ainsi dire, actuels. Dans ces *Essais choisis* il faut lire avec une particulière attention l'étude sur Gœthe, l'idéal du poète et du penseur pour Carlyle. Ce dernier voit avec raison, en notre XVIIIe siècle français, une époque de dissolution. Gœthe, au contraire, lui fournit le sens de l'ordre. Carlyle admire ce pouvoir de « faire beau » qu'avait l'Olympien et qu'il tenait de l'heureuse harmonie de ses facultés. Il faut lire dans *Caractéristiques* et dans *Signes des Temps* les idées que Carlyle dégage de l'époque troublée où il vit, époque disproportionnée par son amour pour la spéculation et sa faiblesse d'action.

Il faut lire enfin les lettres de Carlyle à sa mère, si bien traduites par M. Emile Masson, lettres pleines de tendresse, de respect et d'ardeur. Toute l'âme de Carlyle s'y révèle. Ces deux volumes nous permettent d'entrer plus avant dans la connaissance de ce penseur et rendront grand service en France.

T. DE VISAN.

III. — MORALE ET SOCIOLOGIE

IL PROBLEMA DEL BENE, *Ricerche sull' oggetto della Morale*, par Camille TRIVERO. Torino, Carlo CLAUSEN, 1907.

M. C. Trivero commence son ouvrage par quelques réflexions sur la crise de la morale. Cette crise existe : elle provient d'une grande confusion et incertitude dans les idées, et elle engendre dans la volonté l'inconstance et une incurable faiblesse en face de la loi morale.

Après ce préambule, qui nous donne la raison de son travail, l'auteur établit la définition du bien — par un circuit un peu long peut-être — mais non sans doute inutile. Les divers concepts qui servent à définir le bien se ramènent en définitive à l'idée du besoin. « Le concept générique et abstrait du bien, dit-il page 62, suppose : 1° l'idée d'un besoin ; 2° l'idée d'une chose propre à la satisfaire ; 3° l'idée de la satisfaction. » Le bien, donc, c'est ce qui est propre à

satisfaire un besoin. Mais tous les besoins ne sont pas légitimes, tous les besoins n'ont pas une égale importance; il faut une règle, un critère pour les classer et discerner ceux qui sont licites de ceux qui ne le sont pas ou sont simplement indifférents. On en distingue plusieurs, suivant le point de vue auquel on se place : conservation de l'individu et de l'espèce, sécurité de l'individu et de la nation, félicité individuelle et sociale, etc.....; à un degré plus élevé : l'amour de la vérité, de la beauté, de la bonté, le sentiment religieux ; enfin, dans l'ordre de la moralité pure, il y en a deux : l'un objectif, l'autre subjectif. Le critère objectif est le suivant : « Toute action est bonne, même moralement, si, en dernière analyse, elle apporte quelque bien et ne cause aucun mal, de quelque espèce que soient ce bien et ce mal. Est bonne, même moralement, l'action qui procure santé, force, richesse, qui accroît le sentiment de la vie, de la beauté, qui fait progresser la connaissance de l'homme, qui le fait joyeux et content ; est mauvaise l'action qui, en dernière analyse, lèse quelque besoin ou quelque droit, blesse quelque sens ou sentiment, trouble la santé, appauvrit, diminue le sens et la valeur de la vie de quelque manière que ce soit. » Le critère subjectif est ainsi formulé par l'auteur : « Est moral tout besoin satisfait avec l'intention de faire du bien — et l'intention est morale lorsque, avant de satisfaire un besoin, nous nous sommes assuré que notre acte ne peut causer aucun mal ni tôt ni tard, aussi loin que peut s'étendre un calcul raisonnable — mais que, plutôt, il nous peut procurer, à nous et aux autres, outre le bien et le plaisir actuels, quelque bien effectif final, tôt ou tard, aussi loin que peut atteindre notre calcul. »

Il ne suffit pas que le besoin soit réel, légitime; la satisfaction aussi doit avoir ses règles; car elle peut être excessive, déficiente, irrégulière, en un mot, mauvaise. Que faut-il pour qu'elle soit idéalement bonne? S'il s'agit de la satisfaction d'un seul besoin, considéré isolément, elle devra être adéquate et naturelle. S'il s'agit de la satisfaction unique, collective de plusieurs besoins, on devra procéder à un choix, à un calcul moral, et à tous les autres intérêts préférer l'intérêt suprême de l'élévation de l'espèce humaine.

Ce qui donne à ces biens particuliers le caractère moral proprement dit, c'est leur subordination au concept fondamental, explicite ou implicite, qu'on se fait de la vie dans la totalité de ses fins.

Dans une seconde partie, l'auteur illustre ces principes par l'examen détaillé des divers besoins de l'homme, et il conclut son ouvrage en déclarant qu'il croit en l'unité de la morale, mais qu'il est bien difficile de connaître cette loi suprême en laquelle viennent se fondre

et s'harmoniser toutes les lois particulières. De quoi il ne faut pas trop se plaindre; car, « si la conscience humaine était certaine du bien et du mal, si la loi humaine était sûre d'interpréter la justice absolue, si la vérité et l'erreur étaient connues, nous aurions un monde exsangue et ennuyeux, sans liberté et sans vie. Car la vie est lutte, recherche amoureuse, conquête lente, longue, lointaine, passionnément désirée, à travers une alternative de défaites et de victoires. »

H. TROUCHE.

THE THEORY OF GOOD AND EVIL, *a treatise on Moral Philosophy*, par Hastings Rashdall, 2 vol. in-8° de 312 et 434 pages. Oxford, The Clarendon Press, 1907.

Le but de M. Hastings Rashdall a d'abord été d'offrir aux étudiants de philosophie de l'Université d'Oxford une discussion systématique des principaux problèmes qui se posent en éthique, et en même temps de présenter une théorie morale personnelle, inspirée par les travaux et l'enseignement de T. Hill Green et de H. Sigdwick. Ce « traité de morale » obtiendra sans doute le plus légitime succès auprès du public auquel il est destiné. Quoique l'auteur ne craigne pas d'y aborder les plus difficiles problèmes que soulève l'éthique, le style reste clair et agréable, l'ordonnance nette ; la discussion y est précise et profonde sans obscurités. M. H. Rashdall reconnaît franchement le mérite des théories mêmes qu'il combat; en somme, l'œuvre paraît répondre très heureusement à son objet essentiel.

Dans le livre premier, intitulé *le Critérium moral,* l'auteur cherche « une conception plus claire et plus définie du critérium moral que celle qui est contenue dans la conscience morale commune ». Dans le livre second, l'*Individu et la Société,* sont étudiées les discussions contemporaines « groupées autour du rapport de l'individu et du bien individuel à la société et au plus grand bien social ». Enfin, dans le livre troisième, *l'Homme et l'Univers,* M. Rashdall étudie les conceptions métaphysiques impliquées dans toute doctrine morale, ou, comme il dit lui-même, « ces résultats philosophiques plus larges qui sont en fin de compte enveloppés dans tout essai de penser clairement et adéquatement la signification des mots juste et injuste, bien et mal ».

Une définition adéquate de l'objet d'une science est plutôt le résultat que le point de départ de la recherche. Dès le début de son livre,

M. Rashdall refuse de définir d'une manière complète le problème éthique. Provisoirement notre objet est « l'étude de la conduite humaine ; nous cherchons le sens des idées « juste » et « injuste », dans le but d'arriver à une conception plus claire de ces idées en général et de déterminer d'une façon plus précise que les gens dans la vie ordinaire, ce qui est en particulier bon et juste, mauvais et injuste ». M. Rashdall pense avec Kant que l'approbation morale (*moral approval*) est un jugement intellectuel, et non pas un sentiment ou une émotion. Mais, quoique les jugements moraux soient donnés par la raison, le « désir rationnel » pur et simple ne correspond pas plus à la réalité morale que la raison formelle. Car bien que « les jugements de raison pratique créent normalement une impulsion plus ou moins puissante pour la réalisation de ce qu'ils ordonnent..., il est possible de distinguer entre le fait de juger que l'acte est bon et les émotions qui accompagnent ce jugement ». Une émotion peut bien inspirer des jugements particuliers de bien et de mal ; elle ne peut pas créer l'idée de juste ou de bon. « Ce n'est pas l'existence du sentiment, mais notre jugement que ce sentiment est bon qui nous fait dire que l'acte qui le provoque est juste ou non. » Le jugement moral est un jugement de raison pratique, et non un pur sentiment ; l'essence de ce jugement, l'idée de valeur, est un concept intellectuel distinct ; et ce jugement possède une objectivité et une universalité qui n'appartiennent pas à la sensation ni aux jugements qu'on peut fonder sur elle. L'hédonisme est vrai en ce sens que le sentiment « fait toujours partie du fond sur lequel est basé un jugement moral », mais il est impossible de donner une valeur au sentiment considéré à part, séparé des éléments de la conscience, en particulier des éléments intellectuels.

Le véritable critérium moral pour M. Rashdall est « un utilitarisme idéal ». Cette expression surprendra un peu le lecteur accoutumé à l'utilitarisme de Bentham ou de Mill, mais M. Rashdall l'entend dans un sens tout particulier. « Le terme utilitarisme, dit-il, nous suggérera que nous estimons les actes par leur tendance à produire le bien humain,... tandis que la qualification d'idéal nous rappellera que le bien que nous cherchons n'est pas tiré par abstraction d'un certain nombre de tendances empiriquement données de plaisir ou de douleur, mais un idéal tiré de jugements de valeur situés au-dessus de tous les éléments de notre expérience actuelle. » M. Rashdall veut combiner le principe utilitariste, essentiellement téléologique, avec une conception antihédoniste de la *fin* morale. Ainsi, pour lui, « toute vertu consiste en définitive en un progrès du véritable bien

social ». Les vertus sont classées en deux groupes : celles qui résultent de l'exercice des facultés intellectuelles et esthétiques les plus élevées, et celles qui consistent essentiellement dans le contrôle et la subordination des impulsions les plus basses de notre nature. Le devoir de l'homme est « de produire le bien le plus grand possible ». Mais à qui faut-il procurer ce bien ? C'est la question de la justice. L'auteur modifie comme il suit la maxime de Bentham : « Le bien de tout le monde doit être considéré comme ayant une valeur égale au bien de qui que ce soit. »

Tout en admettant la possibilité d'un calcul des peines et des plaisirs, M. Rashdall rejette l'hédonisme. Le plaisir est un bien, mais non le Bien. La conscience morale affirme que certains biens ont en eux-mêmes plus de valeur que d'autres, — les plus élevés sont les « vertus ». Entre deux biens d'espèce différente, le choix doit aller au plus élevé. Et si un tel choix est possible, c'est précisément parce que les valeurs sont « commensurables » ; elles se situent toutes sur une même échelle. Le bonheur pas plus que le plaisir n'est pas une fin de vie, en soi ; c'est un bien, ce n'est pas le bien.

M. Rashdall aborde ensuite un problème d'un intérêt tout actuel. Faut-il se réaliser soi-même, ou se sacrifier à autrui ? La fin morale est-elle le développement de l'individu à tout prix, ou son anéantissement ? L'auteur discute longuement le problème de la *self-realisation* et du *self-sacrifice*. Se réaliser soi-même n'est point développer indifféremment toutes ses facultés, quelles qu'elles soient ; de même le sacrifice absolu de soi ne peut être indiqué comme fin morale. La réalisation de soi ne fait nullement mention du rapport du moi avec les autres moi qui composent la société. Peut-être pourrait-on dire : « Le moi réalisé dans la moralité comprend en lui-même tous les autres moi avec lesquels j'ai un intérêt », mais une objection surgit : c'est que « la véritable essence de la personnalité exclut toute absorption et toute « inclusion » dans d'autres moi ». Au fond, M. Rashdall suppose que le bien ne se définit que par le *rapport de plusieurs individus* groupés en société. Telle était aussi l'idée de Renouvier.

Il y a plusieurs aspects de l'idéal moral, le bien est le bien d'individus définis, de tendances et d'aptitudes diverses. « La perfection de la société humaine réclame l'interaction de plusieurs types d'excellence humaine. » Et il n'y a pas de cette manière une opposition réelle entre le bien de la société dans laquelle chacun a précisément sa fonction déterminée et celui des individus. La doctrine de M. Rashdall est un « pluralisme moral ».

Le troisième livre discute d'abord les rapports de la morale et de la métaphysique. Toute conception morale implique des postulats philosophiques ; beaucoup des conclusions de la métaphysique sont même d'une importance capitale pour la morale. Il est impossible de traiter le problème particulier de l'éthique sans prendre une certaine attitude déterminée vis-a-vis de la réalité considérée comme un tout. La loi morale est fondée sur l'existence de la volonté absolue, de la conscience divine. — Le problème du mal est également envisagé. Le mal existe, et l'optimisme absolu a tort de ne pas reconnaître les faits allégués par les pessimistes. Ce sont les théories idéalistes et théistes, mais surtout l'autorité et l'évidence de la conscience morale qui nous font croire « que le monde doit avoir sa fin, que cette fin est bonne, et que ce bien est en principe le même que celui de nos jugements moraux ». — La liberté doit être conçue comme un « pouvoir de détermination par soi », sans impliquer d'ailleurs de commencements absolus. Elle est « un postulat absolument essentiel de la moralité ».

Cet ouvrage se termine par un essai sur la possibilité et les limitations de la casuistique morale. La philosophie morale, bien que science théorique, doit contribuer à guider effectivement les consciences. La casuistique peut ainsi aider à la solution de problèmes particuliers sur lesquels l'accord n'est pas encore fait.

E. BARON.

RIDUZIONE DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO ALLA FILOSOFIA DELL' ECONOMIA, par Benedetto Croce, mémoire in-8° de 32 pages, lu à l'Académie Pontaniane. François Giannini, Naples, 1907.

La philosophie du droit, affirme M. Croce, n'est pas achevée. Ignorée des anciens, elle ne date que de la fin du xve siècle, et l'initiateur en fut Cristian Tomasius. A partir de cette époque seulement, on a compris le caractère particulier, spécifique, du droit, et marqué ce qui le distingue de la morale. Mais les analyses nombreuses que l'on en a faites n'ont pu encore préciser la nature intime de ce *quid*, de cet élément original, distinctif, qui empêche de confondre le concept de *juridique* avec le concept d'*éthique*.

Quel est cet élément ? M. Croce, reprenant les critiques déjà exposées par d'autres, avoue que ce n'est ni la coaction, ni l'extériorité, ni le permis, ni rien de semblable. La force ne crée pas le droit, de même qu'elle ne l'explique pas ; donc, il faut autre chose. L'auteur

est persuadé que la solution de toutes les difficultés réside dans l'identification de l'activité juridique avec l'activité économique. D'après lui, le fait juridique est une forme d'activité amorale qui exige d'être étudiée en elle-même et pour elle-même, sans égard à l'éthique. Par là sont éliminées toutes les difficultés, et le problème est définitivement tranché.

L'est-il aussi complètement que M. Croce semble le croire ? Tel n'est pas notre avis. En dépit de sa grande clarté d'exposition et de sa dialectique serrée, l'auteur n'a pu échapper au reproche que lui-même adresse à ses devanciers. En admettant que le droit soit synonyme de « toute règle des mœurs et coutumes » et que la philosophie du droit se borne à tracer la théorie de ces mœurs, il n'en reste pas moins vrai que, de l'aveu même de M. Croce, la notion de droit implique quelque chose de moral. Donc, le droit n'est pas amoral, et la question demeure pendante, avant comme après.

J. AIRAUDI.

HEREDITY AND SELECTION IN SOCIOLOGY, par George Chatterton-Hill, in-8°, xxx-571 pages. Chez Adam et Charles Black, Londres, 1907.

Sous ce titre un peu concis, M. Chatterton-Hill s'est proposé d'étudier le rôle social des facteurs biologiques, c'est-à-dire la supériorité qu'assure à une race ou à une nation la valeur physique des individus qui la composent. Il y a longtemps que l'on répète : les institutions valent ce que valent les hommes, on devrait ajouter qu'elles valent souvent mieux qu'eux. Il en est ainsi dans beaucoup de nos sociétés contemporaines, où le perfectionnement de la législation et de l'outillage économique, le progrès des sciences et du bien-être, forment un contraste lamentable avec la condition physiologique des individus, dont la dégénérescence s'accentue d'année en année. A quoi aboutit cet effondrement physiologique ? A la stérilité, par conséquent à la disparition de la race comme limite extrême au bout de quelques générations ; en attendant cette issue fatale, il a comme résultat de diminuer les énergies individuelles et d'affaiblir ce besoin d'expansion vitale qui, pour les sociétés comme pour chacun de nous en particulier, est l'élément essentiel du progrès. A civilisation égale, les nations où se multiplient les candidats à la folie, à la paralysie générale et à la tuberculose, sont destinées à succomber dans la lutte pour l'hégémonie mondiale. En présence de cette constatation, l'auteur s'est posé les trois questions suivantes, auxquelles correspondent trois parties distinctes de son livre.

D'abord quelles sont les conditions du progrès biologique ? Les découvertes de Darwin les ont depuis longtemps précisées. C'est, en premier lieu, l'excessive fécondité de l'espèce, donnant naissance à des types individuels aussi nombreux que variés, parmi lesquels tous ceux qui sont insuffisamment adaptés aux nécessités de la lutte pour la vie disparaîtront rapidement. Ainsi se fera naturellement la sélection des plus forts, des mieux adaptés : seuls ils survivront et seuls ils transmettront par l'hérédité les qualités qui ont constitué leur supériorité et assuré leur survivance.

La première partie de l'ouvrage n'est que l'exposé des données actuelles de la biologie sur le mécanisme combiné de la sélection et de l'hérédité.

Seconde question. — Quelles sont les causes qui dans nos sociétés modernes viennent paralyser le jeu naturel de l'évolution biologique ? La réponse à cette question nous engage dans le domaine de la pathologie sociale. C'est en effet ce titre qui est attribué à la seconde partie.

De ces causes, il n'a pas été fait par l'auteur une classification suffisamment nette : il en est cependant une qui se présente naturellement à l'esprit. Il y a des facteurs individuels de dégénérescence, les deux principaux sont l'alcoolisme et la syphilis ; il ne faut d'ailleurs pas oublier que les circonstances du milieu, par exemple la faiblesse tolérante ou l'hostilité des pouvoirs publics, exercent sur leur développement une influence considérable, si bien qu'il y a un aspect social de ces facteurs individuels.

Il y a, en second lieu, des causes purement sociales qui viennent contrecarrer le fonctionnement de la sélection biologique au point d'opérer ce qu'on pourrait appeler une contre-sélection, c'est-à-dire de sacrifier les plus forts et les mieux adaptés à la survivance des moins bien doués. Ces causes sont multiples, et les énumérer serait entreprendre l'attristante critique de nos mœurs et de notre organisation économique. L'auteur s'est contenté de suggestives mais rapides allusions. Ce sont d'abord les guerres modernes qui, avec la combinaison du service militaire obligatoire, ont abouti à l'élimination des meilleurs représentants de l'espèce tués sur les champs de bataille ou contaminés par la vie de garnison ; c'est ensuite le mariage tardif des jeunes hommes appartenant à la classe bourgeoise et cultivée, mieux outillés cependant que les autres pour la lutte pour la vie, mais qui, par suite des circonstances économiques, arrivent de plus en plus tard à se faire, comme on dit, « une situation » ; non seulement ce mariage est moins fécond qu'il n'aurait dû l'être, par le fait même

qu'il est tardif, mais il y a prolongation de la période critique au point de vue de l'intoxication syphilitique, étant donné que la plupart des syphilitiques le sont devenus avant leur mariage : par contre, dans les classes pauvres, où la proportion des moins bien doués et des organismes affaiblis est relativement plus forte, on se marie de bonne heure. Si l'on ajoute que la fécondité du mariage est égoïstement limitée beaucoup plus fréquemment dans le milieu bourgeois, cependant biologiquement supérieur, que dans l'autre, on reconnaîtra qu'il n'y a rien d'exagéré à parler, comme nous l'avons fait plus haut, de contre-sélection.

Quelle responsabilité ne faut-il pas également attribuer à l'organisation du travail industriel, groupant des millions d'hommes dans des ateliers malsains, à la concurrence économique qui pousse à l'avilissement des salaires, à la prolongation de la journée de travail, à l'exploitation barbare de la main-d'œuvre des femmes et des enfants? Depuis cent ans, des générations d'ouvriers ont été anémiées, démoralisées, progressivement conduites à la tuberculose et à l'alcoolisme.

Et le procès des temps où nous vivons pourrait ainsi indéfiniment se continuer.

Qu'est-ce à dire, et y aurait-il incompatibilité entre le progrès biologique de la race et le progrès économique et scientifique où se résume, aux yeux de bien des gens, la civilisation ?

C'est à cette *troisième question* que le sociologue est naturellement amené. L'auteur l'étudie dans la troisième partie de son livre sous le titre : « Les conditions actuelles de la sélection sociale. » C'est de beaucoup la partie la plus intéressante et la plus originale. Si les intérêts de l'espèce et ceux de l'individu sont parfois identiques, souvent par contre ils sont en opposition. L'individu cherchant son bien-être et son bonheur immédiats — et, du point de vue humain, qui peut lui refuser ce droit ? — compromettra presque toujours l'avenir de l'espèce ; il serait facile de le montrer, s'il m'était permis de dépasser ici les limites étroites du compte rendu. Et cependant, pour qu'il y ait dans une société un équilibre stable, ou, comme dit M. Chatterton-Hill, une intégration, il faut que la conciliation se fasse entre les intérêts contradictoires. Cette conciliation, qui la fera? Est-ce le libéralisme, brutalement inconséquent, puisque d'un côté il pose le principe du laisser-faire, de la concurrence, c'est-à-dire de l'écrasement des faibles par les forts, et que, de l'autre côté, il déclare que l'individu, étant une fin en soi, et non un moyen utilisable pour des fins collectives, le faible et le fort devraient avoir les mêmes droits ? Est-ce le socialisme qui, supprimant la concurrence vitale par l'incessante

intervention de l'État-Providence en faveur des plus faibles, abouti fatalement à diminuer la valeur de l'individu? En fin de compte, l'auteur trouve dans la religion le secret de « l'intégration sociale ». Seule, elle satisfait pleinement le besoin d'expansion vitale de l'individu, puisque, tout en affirmant qu'il est une fin en soi, elle place cette fin en dehors et au-dessus de lui. Seule, elle sauvegarde en même temps les intérêts de l'espèce, puisque la poursuite de cette fin supra-individuelle peut conduire l'individu à se sacrifier plus ou moins complètement au mieux être et au progrès de la collectivité. Cette conclusion, qui ne s'inspire d'aucune préoccupation apologétique et qui se présente comme l'aboutissement naturel d'un travail d'ordre purement scientifique, ne peut que provoquer la sympathique attention de nos lecteurs en faveur d'un livre que l'ingéniosité de nombreuses digressions et la hardiesse de certaines affirmations ne laisseront d'ailleurs point passer inaperçu au milieu de l'encombrante production sociologique de notre époque.

PAUL CUCHE.

FATTI E DOTTRINE A PROPOSITO DI DELINQUENZA E DEGENERAZIONE, par le Dr GEMELLI, des Frères Mineurs, in-8°, 47 pages. UNION COOPÉRATIVE, Rome, 1907.

Le P. Gemelli a fait un tirage à part de son article sur les rapports de la délinquence avec la dégénérescence, publié tout d'abord dans la *Revue internationale des Sciences sociales*. L'étude est sérieuse et documentée.

Que le délinquant soit un « crétin moral », on ne saurait l'admettre. Lombroso et son école ne sont pas parvenus à établir une connexion de cause à effet entre les stigmates pathologiques et les tares morales.

Viciée dans sa source même, toute *a priori*, la méthode employée par les criminalistes déterministes n'a donné que des résultats négatifs. Les faits d'observation sont opposés aux conclusions qu'on en tire. Les anomalies du cerveau, du crâne, des os faciaux, n'expliquent rien, le prétendu type du criminel-né n'existe pas.

Tout au plus est-il permis de conclure que la délinquence soutient des rapports intimes et fréquents avec la dégénérescence, que la pauvreté physiologique voisine avec la pauvreté morale.

Le P. Gemelli, à la fin de son article, adresse aux catholiques un reproche qu'il nous paraît bon de souligner. Il se plaint que les

catholiques soient demeurés trop étrangers au mouvement d'études accompli sur le terrain de la biologie et de la criminalité.

De combien d'autres études ne se sont-ils pas désintéressés aussi, ou plutôt, de combien ne se sont-ils pas suffisamment, et en assez grand nombre, occupés ?

Afin de promouvoir ce goût pour l'étude scientifique parmi les catholiques italiens, le P. Gemelli, dans une brochure éditée à Pavie, propose la fondation d'un Institut catholique central. Cet Institut aurait pour mission de réunir les forces aujourd'hui dispersées, de les coordonner, de les canaliser, de les orienter vers un but pratique et précis. Ce ne serait pas une école, mais un vrai laboratoire, où l'on ferait des recherches, des enquêtes approfondies sur tous les problèmes et sur toutes les questions à l'ordre du jour.

Le cardinal Mercier encourage cette œuvre, le Souverain Pontife la patronne ; souhaitons aux catholiques italiens que le succès réponde à leurs efforts et à leurs désirs.

J. AIRAUDI.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES [1]

LA CROYANCE RELIGIEUSE ET LES EXIGENCES DE LA VIE CONTEMPORAINE, par l'abbé Ph. Ponsard, 1 vol. in-16, XXII-272 pages. Paris, 1907, Gabriel Beauchesne et Cie.

Ce volume comprend trois séries de conférences. Les deux dernières séries appartiennent à l'apologétique. La première seule est proprement philosophique. L'auteur y reprend et rajeunit les solutions classiques du problème de Dieu envisagé sous ses deux faces objective et subjective : conditions morales de la croyance ; — preuves de l'existence de Dieu.

POURQUOI L'ON DOIT ÊTRE CHRÉTIEN, par M. Lepin, professeur à l'École supérieure de théologie de Francheville (Rhône), 1 vol. in-16 de 64 pages. Paris, 1907, Gabriel Beauchesne et Cie.

(1) Pour la rapidité de l'information et en attendant le compte rendu détaillé qui pourra en être fait, nous publions une note bibliographique des livres qui nous sont envoyés. Ces notes ne sont qu'une annonce et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

Il y a un Dieu : — nous avons une âme immortelle : — la religion est une fonction obligatoire de notre vie humaine ; — et cette religion doit être le christianisme, et le christianisme catholique. Voilà une chaîne d'idées bien vieilles : c'est la charpente ordinaire de l'apologétique philosophico-historique.

L'INDIVIDU ET L'ESPRIT D'AUTORITÉ, DU MOYEN AGE A LA LOI FALLOUX, par Abel Faure. 1 vol. in-18. Stock. Paris. 1906.

L'auteur n'a pas entendu faire œuvre de polémiste, mais de philosophe et d'écrivain. Entre *les Individus* et le troupeau des résignés, des faibles, des natures inférieures, une lutte se poursuit de temps immémorial : lutte impitoyable et sublime, où les individus, les forts, les esprits d'élite succombent pour ressusciter d'âge en âge et recommencer le combat.

Abel Faure a caractérisé l'histoire du génie français ; il a fait ressortir l'effort surhumain des Grands Individualistes en révolte contre les forces artificielles qui oppriment les forces naturelles.

LA PENSÉE MODERNE *(de Luther à Leibnitz)*, par Joseph Fabre. 1 fort vol. in-8°, 8 francs. Félix Alcan, éditeur.

Après la *Pensée antique* et la *Pensée chrétienne*, M. Joseph Fabre publie aujourd'hui la *Pensée moderne*, où il montre l'intelligence européenne reprenant les grandes traditions de l'antiquité, se retrempant aux sources vives de la liberté et de la nature, et s'affranchissant du servage théologique.

LA LUTTE POUR LA DÉMOCRATIE, par Marc Sangnier. 1 vol. in-16 de 300 pages ; prix : 3 fr. 50. Perrin et Cie, éditeurs. Paris.

Dans une première partie, l'auteur étudie les symptômes les plus caractéristiques d'une *Révolution sociale* que plusieurs annoncent comme prochaine. Le Syndicalisme contemporain — que son grossier matérialisme rend impuissant et rétrograde, en dépit de ses actes violents et de ses déclarations révolutionnaires, est l'objet d'une critique particulièrement vive. Il faut signaler aussi les pages où l'auteur, après avoir montré la noblesse du rôle des patrons, s'élève contre le rêve des socialistes étatistes, « rêve de lâcheté et de découragement », auquel il oppose la solution démocratique.

Dans une deuxième partie, il met en lumière la vitalité, la souplesse, les merveilleuses qualités d'adaptation de l'Église catholique, qu'une guerre acharnée peut bien appauvrir matériellement, mais non réduire à l'impuissance.

Enfin, la troisième partie, écrite « dans la bataille des idées », contient sur les théories, les préjugés et les hommes de ce temps des études qui forment comme les chapitres d'un essai de psychologie sociale contemporaine.

COMMENT ON DEVIENT UN HOMME D'ACTION, par Émile Raviart. 1 vol. in-8°, 6 francs. Chez Bonvalot-Jouve, éditeur, 15, rue Racine, Paris.

Sur la couverture de son ouvrage, l'auteur a reproduit ces lignes d'Édouard Laboulaye : « Voulez-vous savoir le secret de la vie et comment on la rend heureuse ?... « Je résume toute ma doctrine dans ces trois mots : l'*action*, l'*action* et *encore l'action !* »

Et à ces paroles, M. Émile Raviart ajoute dans son introduction : « La vie moderne est une vie de lutte, — de lutte individuelle et de lutte nationale. Elle exige avant tout des hommes d'action. Pour remplir un rôle utile dans la société moderne, il faut avoir l'*esprit d'initiative* qui permette de prendre rapidement une décision ; la *volonté,* qui fait poursuivre méthodiquement la réalisation du projet formé ; l'*énergie,* qui empêche de perdre courage dans les épreuves et de s'abandonner à soi-même. Ceux qui possèdent ces qualités sont véritablement armés pour la vie, et ce sont les peuples composés de tels hommes qui possèdent les aptitudes nécessaires pour prospérer et triompher de la concurrence des autres peuples. »

On voit quel est le thème de ce livre, consacré à faire aimer l'énergie, la volonté, l'action.

LEÇONS DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE. DOGMATIQUE SPÉCIALE. *L'Homme considéré dans l'état de justice originelle. — Dans l'état de péché originel, dans l'état de grâce. — Dans l'état de gloire ou dans l'état de damnation,* par L. Labauche, professeur à l'École de Théologie catholique de Paris ; 1 vol. in-8°, prix : 5 francs; *franco,* 5 fr. 50. — Librairie Bloud et Cie, 4, rue Madame, Paris-VIe.

L'étude de chaque dogme commence par un exposé complet de ce dogme, considéré à son point d'arrivée, c'est-à-dire au moment où les Conciles lui ont donné sa dernière détermination. Cet exposé a toujours été fait d'après les définitions des Conciles, que l'auteur s'est efforcé d'interpréter selon l'intention des Pères qui y ont pris part, en recourant, à cet effet, aux Actes authentiques.

La doctrine nettement déterminée, on s'est appliqué à en rechercher l'origine dans la Sainte Écriture, le développement dans la Tradition des Pères, l'essai de systématisation dans les Écoles.

On a surtout mis en sa pleine lumière l'un des caractères les plus remarquables de nos dogmes. Dans la marche de leur développement, ils conservent une continuité parfaite : ils se développent, mais toujours dans le même sens, *in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eadem sententia,* malgré les causes très puissantes qui pourraient les faire dévier. La constatation de cette vitalité tout ensemble immuable et progressive ravive sans cesse la foi du croyant, car elle lui fait reconnaître l'action du Maître, présent dans son Église, pour la diriger à chaque instant et pour la préserver de toute erreur.

PÉRIODIQUES

LA REVUE DU MOIS

Juillet et octobre 1907.

Eugenio Rignano. La valeur synthétique du transformisme.

M. *Rignano* montre comment l'hypothèse transformiste, d'abord formulée d'une manière assez générale à propos des espèces, s'est ensuite appliquée à des phénomènes de plus en plus particuliers : hérédité autonome et isolée, des particularités diverses (*particulate inheritance* de *Galton* ; théories du préformisme des germes, de l'épigénèse, et de la continuité du plasma germinatif ; études sur les variations héréditaires qui dépendent de l'amphimixie ; travaux sur la fécondation artificielle, etc., etc.

On verra dans l'article de M. *Rignano* comment ces questions et bien d'autres, toutes strictement scientifiques, ont été suscitées de proche en proche par l'hypothèse du transformisme et comment elles s'y rattachent. Cette hypothèse n'achète donc pas sa généralité au prix d'un fâcheux éloignement du détail des faits ; car, à mesure qu'on en a déduit les conséquences, on a été conduit à l'appliquer à des phénomènes et à des problèmes de plus en plus particuliers, et qui nous font pénétrer dans l'intimité de l'être, dans le détail menu du réel, où l'on trouvera peut-être la clef de l'énigme de la vie, des rapports de l'organique et de l'inorganique, et même du physiologique et du psychologique. L'hypothèse transformiste est donc à la fois très féconde et très synthétique, puisqu'elle suggère sans cesse des problèmes, des hypothèses et des solutions de détail toujours nouvelles et qui, malgré leur diversité sont toutes orientées dans le même sens et ordonnées autour d'un nombre minimum d'idées directrices.

Henri Piéron. — Les curiosités scientifiques du dictionnaire de

l'Académie. — Cet article ne s'adresse pas spécialement aux philosophes : mais il ne manquera pas de les intéresser. Dans ces pages écrites d'une plume alerte, M. *H. Piéron* fait passer un mauvais quart d'heure au fameux Dictionnaire. On s'amuse en général de la proverbiale lenteur de ce travail académique ; après qu'on a lu l'amusant article de M. *Piéron,* on comprend fort bien que les académiciens ne soient pas très pressés de livrer au public une œuvre que seuls peut-être les railleurs attendent avec impatience. M. *Piéron* fait voir par plusieurs exemples, dont la plupart sont assez démonstratifs, que le Dictionnaire contient bien des erreurs, des lacunes et des incohérences. Il n'y a certes pas besoin d'être bien sévère ni bien méchant, que s'égayer un peu quand on lit par exemple cette définition du dromadaire : « Espèce de chameau qui a *une* bosse sur le dos et qui va fort vite », tandis que, au mot bosse, on trouve cité comme exemple : « les *deux* bosses du dromadaire ». — Les erreurs proprement scientifiques abondent ; et il va sans dire que les articles philosophiques ne portent pas la marque d'une application et d'une compétence plus grandes ; on n'a, pour s'en assurer, qu'à se reporter aux définitions du temps, de la durée ou de la mémoire, que cite M. *Piéron.* — Mais peut-on s'étonner de toutes ces insuffisances, lorsqu'on sait quelles préoccupations président au choix des académiciens et quelles considérations déterminent l'avènement de tel ou tel candidat à l'immortalité « anthume » ? Et qui pourrait ignorer qu'il y a une contradiction manifeste entre les aptitudes et les travaux des académiciens, et la composition d'un dictionnaire, qui exige une application si soutenue et des compétences si variées. — Mais qui aujourd'hui, même parmi les Immortels, se préoccupe de ce monument moins durable que l'airain, qu'est le Dictionnaire ?

PAUL FONTANA.

REVUE DES PÉRIODIQUES ALLEMANDS

Archiv für Geschichte der Philosophie. — Kant Studien. — Annalen der Naturphilosophie. — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

ARCHIV FUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

Octobre 1906. — *L'Interprétation de la socratique cynique*, par Karl Joël (p. 1-24). — C'est une réponse à une critique par M. H. Gomperz du *Socrates* de l'auteur. Tous deux sont d'accord sur la doctrine du véritable Socrate et rejettent l'autorité de Xénophon. Ils diffèrent sur l'appréciation de la dépendance où, d'après M. Joël, Xénophon serait relativement à Antisthène et sur l'interprétation du cynisme en général. M. Gomperz estime que M. Joël a beaucoup exagéré le cynisme des fragments des sept sages, du discours de Pausanias dans Platon et de la fable d'Hérakles citée sous le nom de Prodicos. — M. Joël défend ses affirmations. *(A suivre.)*

La δαίμων de Parménide, par Otto Gilbert (p. 25-45). — Avoir une idée claire de cette δαίμων est d'une grande importance pour comprendre le poème didactique de Parménide. H Diels la distingue de la déesse qui au fragment 13, 2 « gouverne toutes choses ». L'auteur, appuyé sur Théophraste et Simplicias, identifie les deux déesses et trouve une analogie étroite entre cette unique déesse et le feu central des Pythagoriciens.

Sur la syllogistique d'Aristote, par Heinrich Maier (46-55). — Réponse à une critique de M. H. Gomperz concernant le troisième volume de sa *Syllogistik des Aristoteles*. M. Maier défend l'ordre qu'il a suivi dans son ouvrage et répond à des critiques de détail.

Les Arguments de Zénon contre le mouvement, par Dr Branislev Pietronievics (56-80). — E. Pietronievics est finitiste et a exposé sa théorie dans ses *Prinzipien der Metaphysik* Heidelberg 1904. Et c'est en fonction de cette doctrine qu'il résout les quatre difficultés objectées par Zénon. L'auteur examine en appendice une solution apportée par M. Evellin dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* à l'argument de la flèche ; il la trouve ingénieuse mais inexacte.

La Fable du Parménide de Platon, par Dr phil. I. Eberz (81-95). —

L'auteur estime avec Schleiermacher que cette fable a sa vérité historique, mais les personnages, sauf le jeune Aristote, ont des noms d'emprunt. Parménide c'est Platon, le jeune Socrate Speusippos. Platon, âgé de soixante-cinq ans, de retour de Syracuse, apprend de son remplaçant Speusippos la situation critique de l'École et les attaques du jeune Aristote, il convoque toute l'Académie afin d'exposer à nouveau la théorie des Idées.

La Théorie de la connaissance d'Alembert, par Ludvig Kunz (96-126). — Füster et Misch ont mis en lumière que les principes du positivisme d'A. Comte se retrouvent dans les œuvres d'Alembert et que la tradition est ininterrompue entre les deux penseurs. L'auteur exclut toute influence de Hume sur d'Alembert. Locke et Berkeley, au contraire, ont contribué à sa philosophie. Un corps est quelque chose d'obscur dont l'existence ne peut être mise en doute, mais dont l'essence nous reste pour toujours inconnaissable. D'Alembert admet en nous un principe distinct de la matière, mais ce principe l'intéresse moins que la matière elle-même.

Janvier 1907. — L'Interprétation de la socratique cynique, par Karl Joel (145-170). — Continuation de la réplique à M. Gomperz et dont il a été question plus haut. M. Joël trouve la conception du cynisme chez M. Gomperz trop étroite. Il lui reproche de confondre Diogène et Antisthène. La philosophie cynique n'était pas simplement un moine mendiant, ou du moins il l'était à la manière des Franciscains de génie qui firent triompher le Nominalisme ou du docte Roger Bacon.

Sur la syllogistique d'Aristote, par H. Gomperz (171-172). — Très courte réponse à la réponse de M. H. Maier citée plus haut.

Sur la théodicée antique, par W. Capelle, à Hamburg (173-195). — Esquisse à grands traits de la théodicée de Platon et de celle des Stoïciens. Les Stoïciens étaient incapables de concilier avec leur théorie de la Providence l'existence du mal, surtout du mal moral.

La Synthèse doctrinale de Roger Bacon, par Dr P. Hadelin Hofmann, cap. (196-224). — En langue française. D'après Roger Bacon la philosophie a pour objet le sens littéral des saintes lettres, et l'exposé scientifique de la religion. Une illumination spéciale de Dieu donne à l'intelligence les premiers principes. La théologie est la continuation de la philosophie et traite des vérités surnaturelles nécessaires au salut, contenues, elles aussi, dans l'Écriture à côté des vérités naturelles qui sont l'objet de la philosophie.

KANT STUDIEN.

Octobre 1906. — *La Téléologie de Kant*, par Dr Walter Erost, privat-dozent à l'Université de Bonn (297-347). — Kant a donné la clef du problème théologique quand il a distingué une finalité objective dans les organismes et une finalité subjective, une systématique harmonieuse de la nature tout entière,

Sur la méthode transcendantale de l'Esthétique de Kant, par Anna Tamarkin, à Berne (348-378). — L'auteur, après avoir exposé le fondement transcendantal par l'Esthétique de Kant, cherche à expliquer l'origine du plaisir esthétique en fonction de cette théorie. Le jeu de l'imagination fournit plus de matière que ne le demande la connaissance objective ; on peut distinguer dans cette matière des éléments intellectuels et d'autres qui ressortissent du sentiment ; les premiers cessent vite de causer le plaisir esthétique sitôt qu'ils sont objets discrets de considération, les autres continuent de rester ce qu'ils étaient avant d'être ainsi objectivés. Le sujet alors se sent agir et vibrer, et de là naît le plaisir esthétique, et l'origine est l'affirmation instinctive du moi qui, sous une autre forme, sous la forme d'instinct de la conservation personnelle, nous fait tenir à la vie.

Un nouveau livre sur Fichte, par R. Eucken (379-381). — Appréciation élogieuse du livre de M. F. Medicus.

L'Interprétation de la Bible par Kant, par Dr Ernst Sanger (382-389). Kant fut toujours un lecteur assidu de la Bible, on peut relever dans ses œuvres environ trois cents citations ou allusions très nettes. L'auteur recherche d'après les *Losen Blatter aus Kants Nachlass* la position de Kant en face des quatre questions : exégèse de la Bible, valeur de la Bible, crédibilité et enfin origine de la Bible. Le rationalisme de Kant est connu, et cette nouvelle étude ne modifie pas sensiblement l'idée qu'on s'en faisait déjà.

La Philosophie à l'ouverture du XXe siècle, par Auguste Messer (390-424). — Compte rendu du recueil et deux volumes des articles publiés à l'occasion du *Jubiläum* de Kuno Fischer par B. Bauch, K. Gross, E. Lask, O. Liebmann, H. Rickert, E. Troeltsch, W. Wundt, et qui traitent de toutes les parties de la philosophie.

Un hommage français à Kant, par W. Reinecke (425-449). — Compte rendu du numéro consacré par la *Revue de Métaphysique et de Morale* au centenaire de Kant.

Le troisième tome de l'édition nouvelle de Kant, par E.-V. Asser, (450-455). — Ce volume comprend la deuxième édition de la *Critique de la Raison pure* ; la première édition a paru au commencement de l'anné 1906 dans le tome IV. Cette disposition facilite beaucoup la

comparaison des deux éditions, d'autant que des notes avertissent à chaque fois qu'il y a un changement de texte.

Sur la page 651 de la Critique de la Raison pure, édition Kehrbach, et sur sa cohérence avec le reste du système, par Dr J. Zohlfleisch (456-462). — Il s'agit de la proportion 7 + 5 = 12.

ANNALEN DER NATURPHILOSOPHIE.

Octobre 1906. — Énergie et forces directrices, par Dr Med. H. Herz, à Breslau (409-438). — L'auteur distingue les énergies ou forces de travail et les forces de dissection, leur combinaison donne naissance à l'univers. Les forces de dissection à leur tour peuvent se grouper soit par juxtaposition, soit par superposition, soit par organisation. L'auteur suit ces divers groupements dans le monde inorganique, dans la Biologie, chez les animaux supérieurs, dans l'âme humaine.

Une loi hypothétique de parallélisme, par Th. Zichen, à Berlin (439-445). — Deux sortes de lois régissent l'univers, les lois de causalité et les lois de parallélisme. Par ces dernières l'auteur entend les lois de réaction du système central aux excitations venant de l'extérieur, par exemple la loi qui suit la vision de telle nuance de couleur bleue en réaction à telle excitation du système central. Les lois de parallélisme ont été jusqu'à présent très négligées, mais il serait peu scientifique de renoncer à les connaître. L'auteur expose comment on peut tenter cette étude.

Sur la doctrine de la causabilité, par Dr W.-M. Frankl (446-448). — Veut montrer toutes les prémisses que suppose l'admission d'une loi de causalité universelle et précise.

Système de l'harmonie, par A. von Eettingen (449-503). — L'article porte le chiffre de § VII, est la conclusion d'articles précédemment parus et traite de la dissonance. L'auteur termine par une comparaison de sa théorie avec celle de Riemann.

La Limite d'âge, par W. Osler (503-511). Adieu du professeur Dr W. Osler à l'Université John-Hopkins, à laquelle il appartint pendant seize ans.

ZEITSCHRIFT FUR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK.

Janvier 1907. — Les Réalités indépendantes, par A.-O. Nerv. — La croyance en une réalité indépendante est aussi ferme que la croyance à l'ordre de la Nature. Sans doute, ni les données sensibles, ni l'espace et le temps ne sont des réalités indépendantes, mais il leur

correspond dans la réalité quelque chose d'indépendant. A ces réalités indépendantes on a le droit d'appliquer les catégories de nombre et de différence, mais non pas celles de causalité. Elles sont d'une manière quelconque en relation avec notre conscience, mais le mode de cette relation nous reste inconnu.

La Sélection dans l'espèce humaine, par W. Schallmayer. — On a voulu expliquer le développement intellectuel de l'homme par la sélection, mais alors se présente l'objection que les hautes qualités du génie mathématique ou artistique, loin d'être un avantage dans le *Struggle for Life*, au contraire mettent dans un état d'infériorité. La réponse à cette objection est que ces qualités en elles-mêmes, moins utilisables dans le *Struggle for Life*, sont pourtant une combinaison particulière d'éléments perfectionnés, qui eux sont très utilisables dans cette lutte. La sélection fait que ces éléments perfectionnés prédominent de plus en plus, et il en résulte que la combinaison particulière en elle-même moins utilisable devient plus fréquente.

Sur la place de la théorie de l'objet dans le système des sciences (2e article), par A. Meinong. — Longue et ample démonstration qu'il y a des connaissances *a priori*, c'est-à-dire qui dépassent l'expérience. Ne pas comprendre « suggéré par l'expérience » et « démontré par l'expérience ». L'égalité des angles d'un triangle équilatéral se suggère d'elle-même à qui regarde un tel triangle. Mais c'est seulement *a priori* qu'on peut démontrer une telle égalité. Les expériences et les figures ne peuvent que faciliter les conditions d'où naissent les intuitions *a priori*. Que si l'on objecte les possibilités d'une géographie non-euclidienne pour légitimer un appel à l'expérience en faveur de la géométrie euclidienne, c'est là une confusion. Car l'expérience ne saurait prouver que deux parallèles ne se rencontrent pas ; au contraire, l'expérience démontrerait plutôt que toutes les lignes que nous traçons et appelons parallèles se concentrent si on les prolonge assez loin.

H. LÉARD.

PÉRIODIQUES AMÉRICAINS

INTERNATIONAL JOURNAL OF ETHICS

Juillet 1906. — James Oliphant : *Moral Instruction.* — L'éducation morale ne doit pas chercher à réglementer dans le détail la conduite des enfants qui n'auraient plus qu'à obéir à un programme strictement déterminé. Il faut, au contraire, habituer les enfants à se déterminer eux-mêmes, à se faire leur règle de vie. Dans ce but, il faut agir surtout sur les sentiments, éviter tout dogmatisme, montrer les conséquences des faits de la vie quotidienne, faire l'éducation des facultés affectives sans chercher à imposer une contrainte; de cette manière, l'autorité de l'éducation contribuera à former de véritables personnalités.

Charles-F. Dole : *About Conscience.* — M. Dole distingue dans la conscience un élément intellectuel et un élément affectif ; ce dernier doit être éduqué et développé par le premier. Les vertus personnelles ont une origine sociale.

Stanton Coit : *Humanity and God.* — L'école positiviste anglaise a habitué le public à associer les deux mots d'humanité et de Dieu. Jusqu'ici, les positivistes n'ont pas osé dire que l'humanité est Dieu, car leur public n'était pas mûr pour une doctrine aussi radicale. Aujourd'hui, on pourrait essayer d'aller jusqu'au bout du positivisme ; les *Sociétés d'Éthique* ont, en effet, préparé le développement du positivisme en glorifiant l'Idéal moral, — qui n'est autre chose que Dieu lui-même, — et en affirmant que la morale est indépendante de toute doctrine matérialiste et agnostique.

E.-E.-Constance Jones : *Principia Ethica.* — Étude critique au sujet du livre de M. Moore sur les principes de l'éthique.

A. Schinz : *Literature and moral code.* — Les Français admettent volontiers la théorie de l'art pour l'art ; les Anglo-Saxons, au contraire, sont portés à restreindre la liberté de discussion des idées morales. Ce fait s'explique si l'on considère qu'en France la littérature

et l'art ne sont cultivés que par une élite, tandis qu'ils sont popularisés en Amérique. Le danger redouté par les Anglo-Saxons est évité pour cette raison, et l'élite intellectuelle constitue un champ d'expérience excellent pour les idées morales qui se discutent avant de se répandre.

Max Forrester-Eastman : *Patriotism, a primitive ideal.* — Le patriotisme est un état « primitif » de civilisation ; il est antichrétien et immoral. Ce n'est une vertu que dans la jeunesse des nations. La thèse tolstoïste de l'antipatriotisme est développée par M. F. Eastman avec vigueur, mais sans arguments nouveaux.

Henry-S. Salt : *The sportsman at bay.* — Étude amusante sur les « sophismes » des chasseurs.

Octobre 1906. — W.-R. Sorley : *Ethical aspects of Economics.* — A propos des *Principles of Economics* de Marshall, M. Sorley étudie les limitations apportées par les économistes sociaux à la thèse classique. Les lois de l'économie abstraite et pure sont à tout moment modifiées par des mobiles psychologiques, moraux et sociaux. C'est la première relation de l'Économie avec l'Éthique. — De même, quels sont les rapports de la valeur économique (valeur d'échange, *value*) et de la valeur en général (*worth*) ? Quelle est la valeur des richesses économiques dans la vie sociale ? C'est le second « aspect moral » de l'économie politique, science qui ne peut être traitée abstraitement, en dehors de toute considération morale et sociale.

Frederic Harrison : *Positivists and Doctor Coit.* — M. Harrison, président du Comité positiviste anglais, soutient que l'article du Dr Coit n'est qu' « un tissu de fausses accusations ». Les positivistes n'ont jamais assimilé l'Humanité et Dieu ; le culte de l'humanité n'est qu'un patriotisme purifié et plus large. En outre, les positivistes n'ont jamais pris l'agnosticisme pour base de leur doctrine.

Ida-W. Howerth : *War and Social Economy.* — L'auteur internationaliste montre tout ce que la guerre fait perdre au progrès de la civilisation et toutes les forces sociales qu'elle absorbe.

John-A. Hobson : *The Ethics of Internationalism.* — La vie sociale s'internationalise de plus en plus, en raison des progrès intellectuels et matériels. Cependant, il y a encore des « frontières » ; elles sont surtout fortifiées par la croyance que la morale individuelle n'est pas la morale des nations ; de plus, des rivalités de groupes industriels, financiers, masquent aux peuples l'utilité de l'organisation internationale.

Frank-T. Carlton : *Humanitarism, Past and Present.* — Considé-

rant le passé et le présent de l' « humanitarisme », M. Carlton s'efforce d'en fixer les conditions d'apparition. L'humanitarisme naît quand les basses classes d'une société luttent pour de meilleures conditions d'existence et que les intérêts autrefois dominants sont rejetés; tous les chefs de l'humanitarisme appartiennent aux classes dirigeantes, d'ailleurs en train de disparaître sous la poussée de situations nouvelles, surtout d'ordre économique.

David-S. Muvray : *Medieval Morals.* — Descriptions du « milieu moral » du moyen âge sous tous ses aspects et à travers les institutions sociales, politiques, économiques, intellectuelles.

Michael Macmillan : *Utilitarism.* — Bacon est le père de la morale anglaise ; il a bien vu les principes fondamentaux de l'utilitarisme ; il a cru au progrès par le moyen des découvertes scientifiques et industrielles; il a vu que la technique morale devait être surtout un contrôle et une direction des passions. Mais il lui manque l'enthousiasme qui fait les créateurs.

W.-E. Listman : *Critique des « Principles of Western Civilisation » de B. Kidd.*

Dr Jungiro Takahusu : *The family in Japon.* — La force et la grandeur actuelles du Japon sont dues à l'intensité du sentiment familial ; l'Européen, au contraire, est avant tout individualiste. Le courage militaire et le dévouement naissent de l'esprit de famille.

Janvier 1907. — A.-E. Davies : *The Good and the Bad.* — Essai de définition du bien et du mal dans une morale purement sociale. 1° Du point de vue des *institutions,* bien et mal se déterminent en fonction de la préservation et de la dissolution sociales, ou encore en fonction des limites extrêmes de variation qu'une société peut supporter sans se détruire elle-même. 2° Du point de vue *instrumental,* ils qualifient les sentiments qui mettent en action la moralité chez les individus. L'approbation du groupe est le critérium du bien ; toutefois, l'individu qui n'obtient pas l'assentiment social peut rester moral s'il peut justifier son sentiment par un appel à un ordre moral essentiel.

Helen Wodelhouse : *The Idealist and the Intuitionist.* — Les idéalistes et les intuitionnistes sont tous deux adversaires de l'hédonisme empirique ; il importe de distinguer leur situation respective. Les premiers définissent le bien ce qui est désirable; les seconds affirment tantôt que le bien est indéfinissable et se distingue absolument de tous les sentiments, de toutes les tendances qui peuvent s'y joindre (Moore) ; tantôt, que le devoir est un ordre de la raison (Sidgwick).

Basil DE SALENCOURT : *The Ethics of Passion.* — Critique de la thèse qui soutient que l'exaltation sentimentale justifie les actes sexuels et ne peut être diminuée ou liée par aucune convention. Cette théorie à la mode est inexacte en ce qu'elle proclame la valeur subjective des actes sans en considérer les résultats sociaux.

J.-W. GARNER : *Political Science and Ethics.* — Revue critique des écrivains politiques contemporains. M. Garner découvre chez tous la conviction que la morale des états doit être la même que celle des individus.

J. OLIPHANT : *Parental Rights and Public Education.* — On parle trop dans cette question de droits et de devoirs ; il ne peut s'agir que d'un arrangement. On ne peut imposer la volonté de la majorité aux pères de famille. L'enseignement religieux doit être donné sur la demande des parents ; l'enseignement purement laïque est « une impossibilité ».

Kirkman GRAY : *The Ethical Problem in an Industrial Community.* — Il faut agir non pas d'individu à individu, mais de groupe à groupe, pour provoquer les hommes au bien. Un art mystique et symbolique, dégageant l'émotion humaine des résultats abstraits de la science, peut contribuer à la moralité.

Ed. MOFFAT-WEYER : *A new search for the soul.* — Les physiologistes ont admis, sans preuve, qu'à tout état affectif correspond un état cérébral. Langage, mémoire et idées sont des produits du système nerveux ; mais la trame de notre vie intérieure est purement affective.

Avril 1907. — A.-C. PIGOU : *The Ethics of the Gospels.* — Le Christ a demandé à ses disciples d'honorer son message, et c'est sa personne surtout qui a été révérée ; ainsi la personne de Jésus tient dans les Évangiles plus de place que son enseignement. 1° Jésus recommandait la justice pour elle-même, et non en vue du bonheur ; 2° la justice consiste moins dans les actes que dans un état d'âme, une attitude mentale ; 3° l'amour désintéressé est pour le Christ un moyen et un but, mais non le but unique, le bonheur d'autrui étant également une fin à rechercher.

Carl HEALTH : *Reform and the Death Penality.* — Plaidoyer en faveur de l'abolition de la peine de mort.

W.-M. SALTER : *The Russian Revolution.* — La révolution russe est la conséquence nécessaire des actes du Gouvernement, qui, au lieu d'aider le peuple, fut pour lui une charge et une oppression. Le fonctionnarisme et le despotisme russe, ont engendré la révolte paysanne et militaire.

W.-R. Sorley : *Ethical Aspects of Economics* (suite). — Le problème de la valeur posé dans l'article précédent ne peut être résolu par l'examen des faits, car il faut établir un idéal. Or, un jugement moral doit pouvoir systématiser sans contradiction intérieure l'expérience complète de la vie. Dans les cas douteux, il faut avoir recours à la compétence des gens de bien.

Melian Stawall : *Women and Democracy.* — L'affranchissement des femmes est une conséquence logique de l'idéal démocratique. La femme de l'avenir, libérée des contraintes sociales, ne perdra d'ailleurs rien de son charme.

Ed. Sisson : *The State absorbing the Function of the Church.* — Il faut voir dans la laïcisation grandissante la spiritualisation de plus en plus complète de l'État, et son développement normal.

Farnham-P. Griffiths : *Student Self-Government in the University of California.* — Étude sur l'organisation de l'Université de Californie, dirigée par des groupements d'étudiants.

Amy-E. Tanner : *The Elevation of the College Wornans Ideal.* — Compte rendu d'une enquête faite sur l'idéal moral dans les collèges de jeunes filles. L'auteur trouve que les tendances altruistes et le sentiment de justice n'y sont pas suffisamment développés.

E. BARON.

SOMMAIRE DES REVUES

Annales médico-psychologiques, 65e année.

N° 3 (Novembre-Décembre 1907). — Lucien Lagriffe : Stigmates anatomiques de dégénérescence dans un groupe d'aliénés (353-376). — G.-G. de Clérambault : Ivresse psychique avec transformation de la personnalité, d'après le Dr Paul Garnier (*fin*) (377-404). — H.-O. Schulb : Un cas d'épilepsie larvée (*fin*) (405-416).

Annales de Philosophie chrétienne, 79e année.

N° 3 (Décembre 1907). — L. Leleu : La mystique et ses attaches ontologiques. II (225-248). — A. Godard : La papauté d'Avignon (249-278). — Ch. Huit : Le platonisme en France au XVIIIe siècle (279-305).

Journal de Psychologie normale et pathologique, 4e année.

N° 6 (Novembre-Décembre 1907). — Dr Grasset : La responsabilité des criminels devant le Congrès des aliénistes et neurologistes de Genève (481-516). — Renault d'Allonnes : L'explication physiologique de l'émotion (517-524).

Mercure de France.

N° 271 (1er Décembre 1907). — Tancrède de Visan : Le Pragmatisme (385-400). — Paul Delior : Charles Guérin et la poésie philosophique (401-419).

Revue de l'Hypnotisme, 22e année.

N° 6 (Décembre 1907). — Dr Spehl : Influence de la culture physique sur le caractère, sur le moral et sur la race (163-164). — Dr Félix Regnault : Enfants idiots et arriérés dans l'iconographie antique (164-172). — Dr Bérillon : Les enfants indisciplinés : procédés médico-pédagogiques qui leur sont applicables (173-176). — Dr J. Voisin : Le pronostic de l'idiotie (177-179).

La Revue du Mois.

(10 Décembre 1907.) — Elie Halevy : La doctrine économique de Saint-Simon (671-676). — Leclerc du Sablon : L'association pour la vie (677-687). — Emile Borel : Un paradoxe économique (688-699). — L. Tillier : La navigation dans le canal de Suez (700-712). — Marcelle Tinayre : De l'amour et du mariage (713-727).

Revue de Métaphysique et de Morale.

(Novembre 1907.) — A. Tob : L'œuvre de Berthelot et les théories chimiques (699-720). — M. Delacroix : Analyse du mysticisme de Mme Guyon (721-746). — E. Borel : L'évolution de l'intelligence géométrique (747-754). — E. Mallieux : Le rôle de l'expérience dans les raisonnements des jurisconsultes (755-796).

Études critiques. — E. Chartier : Essai sur les éléments principaux de la représentation, par O. Hamelin (797-820).

Questions pratiques. — P. Lapie : Réforme électorale (821-833).

Revue philosophique, 32e année.

Novembre 1907.) — A. Fouillée : Doit-on fonder la science morale, et comment (449-475). — E. de Roberty : Le rôle civilisateur des abstractions : du

totémisme au socialisme (476-494). — A. Rey : L'énergétique et le mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance (495-517). — Dr Dromard : De la plasticité dans l'association des idées (518-538). — Dr Jankelevitch : La dissolution de la personnalité : Morton Prince, Asterwich (539-546). — J. Segond : Le concept de valeur d'après deux ouvrages récents (Orestano, Trojano) (546-554). — Analyses et comptes rendus. — Livres nouveaux.

(Décembre 1907.) — J.-J. van Biervliet : La psychologie quantitative. III. Psychologie expérimentale (561-587). — Th. Ribot : La mémoire affective, nouvelles remarques (588-613). — Vernon-Lee : La sympathie esthétique (614-631). — Analyses et comptes rendus, revue des périodiques étrangers, nécrologie.

Revue scientifique, 5e série, tome VIII.

N° 16 (19 Octobre 1907). — Commandant Bouttieaux : Les ballons dirigeables (481-486). — H. Gault : Principaux constituants des essences végétales (486-497). — J. Brault : Distribution géographique des piroplasmoses ou barbéioses (497-501).

5e série, tome VIII.

N° 17 (26 Octobre 1907). — D.-A. Pio : La structure mécanique des atomes chimiques (513-518). — N. Gréhant : La lutte contre le grisou et contre l'oxyde de carbone (518-522). — Ph. Tissié : Éducation physique au Japon (522-532).

5e série, tome VIII.

N° 18 (2 Novembre 1907). — A. Gautier : Origine des eaux thermales et de leur minéralisation (545-549). — A. Fouillée : Pérennité des appuis sociaux de la morale (549-555). — H. Gault : Principes constituants des essences végétales (555-565).

5e série, tome VIII.

N° 19 (9 Novembre 1907). — A. Gautier : Origine des eaux thermales et de leur minéralisation (577-583). — L. Laloy : Évolution du système dentaire chez les mammifères (583-590). — R. Bonnin : La réfrigération de l'air des tunnels métropolitains (590-593).

Revue de synthèse historique.

(Octobre 1907.) — Ch. Andler : Nietzsche et Jacob Burckhardt (121-149). — L. Réau : Les Germains en France (150-158). — Léon Pineau : La littérature allemande à la fin du XIXe siècle (159-178). — Henri Lichtenberger : Les débuts de l'ère moderne en Allemagne d'après Karl Lamprecht (179-188). — G. Pagès : La fondation de l'empire allemand et la méthode historique de M. Ernest Denis (189-194). — L. Réau : L'Allemagne moderne, son évolution d'après M. Henri Lichtenberger (195-202). — J. Benrubi : Les tendances actuelles de la philosophie en Allemagne, à propos de l'encyclopédie de M. Hinneberg (203-210).

Revue thomiste.

N° 5 (Novembre-Décembre 1907). — G. Braeille : Saint Jean Chrysostome, docteur de l'Église (559-583). — Dom Pierre de Punieh : La promesse de l'Eucharistie (584-612). — R. Garrigou-Lagrange : Le panthéisme de la « Philosophie nouvelle » et la preuve de la transcendance divine (613-642). — J.-B. Bonhomme : Le texte biblique du théologien (643-662).

Philosophisches Jahrbuch, 20 Band.

4 Heft. — J. Creusen, s. j. : Des Aristoteles Lehre über die Willensfreiheit (393-408). — H. Meier : Kausalität und Identität (409-426). — G. Gutberlet : Die Substanz als Bewegungsmelodie (427-441). — Beda Adlchoh, o. s. b. : Roscelin und Sanct Anselm (442-456).

The American Journal of Psychology.

October 1907. — F. Kuhlmann : On the Analysis of the Memory Conciousness for Pictures of Familiar Objects (385-420). — L.-W. Kline : The psychology of Humor (421-441). — A. F. Chamberlain : Analogy in the Languages of Primitive Peoples (442-446). — H. B. Davis : The Raccoon : A Study in Animal Intelligence (447-489). — Wills L. Gard : A Preliminary Study of the Psychology of Reasoning (490-503). — Margaret-K. Smith : On the Reading and Memorizing of Meaningless syllables Presented at irregular Time intervals (504-513). — Amy-E. Tanner : Spinoza and Modern Psychology (514-518). — H.-E. Houston and W.-W. Washburn : On the Naming of Colors (519-523).

The Philosophical Review, vol. XVI.

6 November 1907. — Prof. J.-A. Leighton : The objects of Knowledge (577-586). — Prof. Arthur-O. Lovejoy : Kant's Classification of the Forms of Judgment (587-603). — Dr Edmund-H. Hollands : Possibility and Reality (604-615).

The Psychological Review, vol. XIV.

N° 6 (November 1907). — H. Carr : Apparent Control of the Position of the Visual Field (357-382). — G. H. Mead : Concerning animal Perception (383-390). — E.-H. Boyoland : A Study in Vertical Symmetry (391-394). — J.-Mark Baldwin : Logical Community and the Difference of Discernibles (395-402).

Rivista filosofica. Anno IX. Vol. X. Fascicolo IV.

(Agosto-Settembre-Ottobre.) — B. Varisco : Che cosa consti (425-457). — S. Tedeschi : Valore e abitudine (458-474). — G. Salvadori : Fede e Ragione (*fine*) (475-492). — L. Miranda : La posizione logica del rapporto giuridico (493-498).

Rivista Rosminiana, 2e année.

N° 3 1er Novembre 1907. — Antonio Rosmini : Dialoghi che non scrisse (161-163). — A. G. P. : Se i nullatementi appartengano, secondo il Rosmini, alla società civile (164-180). — Giuseppe Morano : Una pagina del Maupassant a proposito del suffragio universale (181-183). — Felice Ferri : Le illusioni psicologiche dei positivisti. Lettera III (184-199). — G.-B. Zoppi : Psicologia Dantesca. IX. Il dubbio (200-210). — G. Morando : La prefazione di un vescovo inglese alla traduzione della « Vita » di A. Rosmini (211-216). — G. Morando : Note e commenti alla filosofia contemporanea — A. G. P. (217-223). — Cronaca (224).

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

SOUTENANCE DE THÈSES A LA SORBONNE

M. *O. Hamelin,* maître de conférences à l'École normale supérieure, a présenté à la Faculté des lettres de l'Université de Paris, pour l'obtention du grade de *docteur ès lettres,* les deux thèses suivantes :

Thèse complémentaire : Aristote. Physique, livre II. Traduction et commentaire.

Thèse principale : Essai sur les éléments principaux de la représentation.

Thèse complémentaire. — *Aristote. Physique, livre II. Traduction et Commentaire.*

Le jury, pour cette première thèse, était composé de MM. *A. Croiset,* doyen de la Faculté des Lettres, de M. *V. Brochard,* de l'Institut, et de MM. *Lévy-Bruhl* et *Delbos.*

Cette traduction et ce commentaire, dit M. *Hamelin,* peuvent être considérés comme un fragment d'une édition complète de la *Physique,* qui, du reste, ne verra peut-être jamais le jour. Les raisons d'entreprendre un pareil travail ne manquent pas, car il n'y a pas d'édition savante de cet ouvrage capital d'*Aristote ;* on n'en possède, en France, qu'une traduction dont il vaut mieux ne rien dire, et en Allemagne, que la traduction de *Prantl; Prantl* a beaucoup de qualités, mais il n'a pas la clarté du style.

M. *Hamelin* expose ensuite de quelle manière il a dirigé son travail. Il avoue ne pas s'être tenu exhaustivement au courant des travaux modernes sur la *Physique,* bien qu'il pense qu'on puisse tirer quelque profit des corrections proposées par des philologues modernes ; mais d'une longue fréquentation d'*Aristote* il a tiré cette conviction que, dans l'établissement du texte, il faut être très conservateur. M. *Ha-*

melin déclare ensuite avoir dépouillé d'assez près les commentaires grecs qui renferment des indications très précieuses pour l'établissement du texte véritable ; car on y trouve soit des citations du commencement et de la fin des passages sur lesquels porte le commentaire, soit des citations faites dans le courant du commentaire lui-même, soit des paraphrases qui laissent très clairement apercevoir le texte dont il s'agit. — En ce qui concerne la méthode de traduction, celle qu'a suivie M. *Hamelin* n'est pas celle qui aurait convenu pour une œuvre littéraire ; mais le but à atteindre étant simplement de rendre clairement la pensée du philosophe, l'auteur ne s'est pas défendu de verser parfois un peu dans la paraphrase, et il a ajouté entre crochets les mots qu'il a jugés indispensables au sens.

Un commentaire de la *Physique* doit se fonder sur l'étude des autres ouvrages d'*Aristote*, des travaux des modernes, des commentaires grecs : M. *Hamelin* dit qu'il a puisé à la première source le plus qu'il a pu ; mais qu'il n'a pas tiré parti de tous les ouvrages des modernes ; quant aux commentateurs grecs, *Thémistius* ne fait guère qu'une paraphrase très brève mais claire ; *Simplicius* est abondant, subtil, très intelligent, mais il est peut-être trop philosophe, trop alexandrin ; *Philopon*, enfin, est certainement au-dessous de *Simplicius*, mais il n'est pas aussi inintelligent qu'on se plaît à le dire ; en tous cas, il est utile à consulter, quoiqu'il n'ait souvent fait que démarquer ses prédécesseurs, ou plutôt à cause de cela même.

Le contenu général du second livre de la *Physique* est la théorie des *quatre Causes ;* le chapitre premier est consacré à la définition de la *nature* comme *principe interne du mouvement et du repos ;* définition capitale : *Aristote* nous y livre le fond de sa pensée sur la nature, et s'y révèle l'ancêtre de tout ce qu'il y a eu, dans la philosophie ultérieure, de monadisme, de panpsychisme, et le précurseur de tous les efforts des philosophes pour atteindre, sous le mécanisme, quelque chose de plus essentiel. Le second chapitre distingue la physique, les mathématiques et la théologie. Le chapitre III définit les quatre causes : matière, forme, cause motrice et cause finale. Le chapitre IV traite de l'existence du hasard, qui est souvent invoqué comme une cause. *Aristote* établit, contre *Démocrite*, qu'il n'y a pas de phénomènes fortuits. Enfin, le chapitre V définit le *fortuit*.

M. *Croiset* dit qu'il est d'accord avec M. *Hamelin* sur les règles de méthode que celui-ci a invoquées. Vous avez dit, ajoute M. le *Doyen*, que, pour l'établissement du texte d'*Aristote*, il faut être conservateur ; disons du moins : infiniment prudent ; car les innombrables correc-

tions que proposent les philologues sont possibles, mais elles ont infiniment peu de chances d'être réelles ; et les philologues prêtent souvent à leurs auteurs beaucoup trop d'ingéniosité.

En lisant une partie de votre commentaire, j'ai beaucoup admiré votre conscience scrupuleuse, votre connaissance approfondie et de la philosophie d'*Aristote*, et de la langue grecque. Je ne vous dirai pas, néanmoins, que votre traduction est toujours parfaitement claire et facile à lire ; je vous avouerai même que souvent je comprends mieux le texte grec. Mais ce n'est pas votre faute ; la pensée d'*Aristote*, présentée dans sa langue, trouve, pour s'exprimer, des mots qui, grâce aux idées accessoires qu'ils évoquent, la complètent et la rendent plus claire ; ces nuances, la traduction ne les conserve pas toutes. C'est ainsi que, tandis que la distinction de τύχη et d'αὐτόματον est assez claire en grec, celle des mots français correspondants : *fortune* et *hasard* est loin de l'être au même degré. Il faut ajouter aussi que la *Physique* d'*Aristote* n'est pas un ouvrage rédigé en vue d'une publication ; elle n'est qu'un ensemble de notes ; et cela même la rend, en un sens, souvent plus claire que le commentaire ; car les mots isolés que l'on y lit, ou les phrases inachevées, évoquent, comme dans une intuition très rapide et assez claire, la pensée du philosophe ; au contraire, en rétablissant les intermédiaires souvent compliqués, en nous faisant passer par tous les anneaux de la chaîne, le commentaire nous fait trouver très pénible ce qui nous avait d'abord paru assez simple.

M. *Croiset* demande ensuite à M. *Hamelin* d'expliquer pourquoi il trouve paradoxale la théorie de *Cournot* sur le hasard.

M. *Hamelin* répond que *Cournot* prétend maintenir le déterminisme des causes tout en admettant le hasard ; s'il n'y a pas d'indéterminisme, comment le hasard peut-il exister *réellement hors de nous ?* C'est pourtant bien cette existence paradoxale du hasard qu'admet *Cournot*, puisqu'il n'hésite pas à dire que, même pour la connaissance divine, le hasard existe.

M. *Brochard*.— Vous auriez le droit d'être surpris si, en commençant cet entretien, mes premières paroles ne rappelaient pas le souvenir d'*Henri Marion* dont vous fûtes l'élève, et qui fut pour moi un maître et un ami ; c'est lui qui, il y a bien longtemps déjà, fit naître entre vous et moi des relations qui devinrent de l'amitié. Avec sa grande connaissance des hommes, avec son sens psychologique si fin et si exercé, *Marion* avait deviné les qualités qu'il y avait en vous ; il avait pressenti les services que vous rendriez un jour à la philosophie et à l'Université.

Je ne vous cacherai pas dans quel embarras me mettent aujour-

d'hui vos thèses ; vous êtes en effet notre collègue ; de sorte qu'il nous est impossible, soit de vous critiquer sans ménagements, soit de vous louer sans réserves, comme peut-être nous voudrions le faire. De plus, les thèses que l'on nous présente en général peuvent être considérées, soit comme le dernier exercice scolaire, soit comme le premier essai de production originale, comme un travail de début. Vous nous apportez, au contraire, une œuvre longuement méditée, qui est le fruit de votre maturité. Il en résulte que vous connaissez mieux, je ne dirai pas que tous vos collègues qui sont aujourd'hui vos juges, mais du moins mieux que moi, les questions que vous avez traitées. Sur votre thèse complémentaire, je n'ai rien à ajouter aux éloges que vous a adressés M. le *Doyen :* c'est un chef-d'œuvre d'exactitude, de science et de clarté.

Ne pouvant aborder la discussion de questions de détail, qui serait nécessairement fastidieuse et longue, M. *Brochard* propose à M. *Hamelin*, soit d'exposer quelques-unes des interprétations nouvelles que contient la thèse, soit d'examiner la théorie aristotélicienne des *quatre causes*, théorie qui est discutée d'une manière remarquable dans la thèse principale, d'indiquer les critiques qui lui sont adressées par M. *Hamelin*, et la conception qu'il propose de lui substituer.

M. *Hamelin* commence par exposer la théorie aristotélicienne des quatre causes. Pour reprendre des exemples proposés par *Aristote*, supposons qu'on veuille produire une maison : on part de la définition de la maison (un abri contre la chaleur, la pluie et le vent) ; dans cette définition, on trouve que, pour construire la maison, il faut des matériaux résistants, des pierres, du bois et des tuiles ; puis il faut une certaine manière de disposer les matériaux. Dans le livre Z de la *Métaphysique, Aristote* cite un autre exemple : supposons, dit-il, qu'il s'agisse de rendre la santé à un malade ; on trouve qu'il y a une rupture d'équilibre entre les éléments chauds et froids, au profit des éléments froids. Il s'agit donc de restituer au malade de la chaleur ; pour cela le médecin ordonne une friction. Jusqu'ici nous avons fait une déduction à partir de l'idée de la maladie et de la santé. Si maintenant nous faisons la friction elle-même, ce second processus, qui est causal, n'est pas, selon *Aristote, moins syllogistique que le premier ;* c'est ce qu'il achève de mettre en lumière dans la phrase des *Seconds Analytiques :* « Le *moyen,* dans le syllogisme, c'est la *cause.* » C'est ce que montre aussi la formule : pour produire de la chaleur quelque part, il faut recourir à de la chaleur en acte ; la causalité fait simplement passer la puissance à l'acte. — A cette théorie M. *Hamelin* adresse plusieurs objections. En premier lieu, dit-il, elle n'est pas

prouvée ; même si l'on pouvait mettre le processus causal sous forme syllogistique, il ne s'ensuivrait pas qu'il fût analytique. De plus, le langage d'*Aristote* n'est pas suffisamment clair et précis ; il dit, par exemple, que la friction *est* de la chaleur, *ou produit* la chaleur, et ne prend pas la peine de décider laquelle de ces deux alternatives très différentes est la vraie. — La vérité est qu'*Aristote* n'a pas conçu d'autre nécessité que l'analytique ; dès lors, se trouvant en présence d'un processus nécessaire, il l'a considéré comme analytique ; mais ce n'est là qu'une affirmation gratuite ; car dans le monde il se produit sans cesse du nouveau, ce qui revient à dire que les processus réels ne sont pas du genre analytique.

Cependant cette théorie a une grande qualité : elle est très nettement rationaliste ; aussi doit-elle être considérée comme supérieure à plusieurs théories antérieures et à l'empirisme. Car la succession constante à laquelle celui-ci prétend ramener la causalité n'est pas la causalité ; de même encore, la causalité n'est pas définie lorsqu'on se contente de dire qu'elle consiste dans ce fait qu'un terme est fonction d'un autre ; cela n'est pas suffisant, car il faudrait dire aussi *pourquoi* un tel rapport existe.

Par quoi peut-on donc remplacer la théorie d'*Aristote?* Par un *dynamisme mécanique*. On a souvent voulu ramener la cause, soit à la substance, soit aux enchaînements purs et simples de mouvements, soit à l'action des contraires qualitatifs les uns sur les autres. Ces différentes théories sont inacceptables ; la causalité est autre chose que l'action des contraires qualitatifs, ou que le simple enchaînement des mouvements ; car dans la causalité il y a quelque chose d'intermédiaire entre les mouvements, à savoir la *force* qui les lie les uns aux autres. Il y a donc dans la causalité un fait de *dynamisme,* et non pas simplement de pur mécanisme. Mais il y a aussi en elle du *mécanisme,* c'est-à-dire des déterminations qui viennent du passé et du dehors, ce qui la distingue de la finalité.

Il faut donc admettre que le rapport causal est, *sui generis*, irréductible à tout autre. Mais, dira-t-on, ne doit-on pas expliquer cette notion ? M. *Hamelin* répond que si par expliquer on entend : résoudre cette notion en quelque autre, cette prétention doit échouer. Mais on peut expliquer la causalité en ce sens qu'il est possible de l'*amener à son rang* (1).

Enfin, dit en terminant M. *Hamelin*, à mon avis, la causalité est essentiellement quelque chose de *progressif ;* elle fait marcher le

(1) Cette expression sera reprise plus loin. Voir p. 107.

monde en avant ; c'est surtout par cette conception que ma théorie se distingue de celle d'*Aristote*.

M. *Brochard*. — L'exposé si condensé que vous venez de nous faire ne donne qu'une idée très imparfaite de l'admirable chapitre de votre thèse principale. Je dois cependant faire remarquer qu'on ne fournit peut-être qu'une idée incomplète de la théorie d'*Aristote*, si l'on se borne à la causalité *médiate* dont vous venez de parler, et si l'on laisse de côté sa conception de la causalité *immédiate*.

M. *Brochard* adresse ensuite à M. *Hamelin* quelques objections : D'une part, dit-il, vous admettez que la cause est *antérieure* par rapport à l'effet; d'autre part, vous dites que cause et effet n'existent que comme relatifs l'un à l'autre ; dans ce cas ils seraient *contemporains*. Or, il me semble qu'il faut bien que la cause soit antérieure à l'effet, si peu que ce soit ; et cela suffit pour que ces deux termes, étant à ce moment séparés l'un de l'autre, soient distincts et existent, au moins un instant, en dehors de la relation par laquelle, pourtant, vous les définissez. — De plus, ce rapport de l'antérieur au postérieur, de la cause à l'effet, cette corrélation, est-il possible de la concevoir absolument sans finalité ? Je ne veux pas abuser contre vous des expressions que la pauvreté du langage vous oblige à employer ; mais cependant ne dites-vous pas que la cause est *indigente*, qu'elle a besoin de se compléter par l'effet ? Dans cette aspiration de la cause vers l'effet n'y a-t-il pas quelque chose de la finalité ?

M. *Hamelin*. — S'il y a là quelque chose qui ressemble à la finalité, alors tout y ressemble chez moi ; mais j'ai essayé de définir la finalité en disant qu'elle consiste à faire intervenir l'effet dans la causalité, mais sous la forme d'un élément qui, au point de vue psychologique, se traduit par le mot *Bien* (1).

M. *Lévy-Bruhl*. — Permettez-moi de vous adresser à mon tour mes félicitations très sincères ; avant d'être en relation avec vous, je vous connaissais déjà par la réputation que vos élèves vous avaient faite, car votre enseignement est célèbre. Votre pensée est aussi vigoureuse que votre caractère est énergique et droit. Pour ce qui est de votre thèse, je ne crois pas qu'il vous eût été possible de vous acquitter de votre tâche avec plus de sincérité et de conscience. Si, malgré cela, quelques erreurs se sont glissées dans votre travail, je me déclare moins capable que vous ne l'êtes vous-même de les y découvrir.

(1). Ne pouvant assister à la seconde soutenance, M. *Brochard* a parlé ici même de la thèse principale. Pour plus de clarté nous placerons ce qu'il en a dit, ainsi que son appréciation finale, dans le compte rendu de cette seconde soutenance. Voyez, ci-après, p. 110.

M. *Lévy-Bruhl* prie ensuite M. *Hamelin* de lui donner quelques éclaircissements complémentaires sur certaines parties de détail de la thèse.

M. *Delbos.* — Je tiens avant tout à vous exprimer ma sincère et vive admiration pour votre méthode et pour votre pensée. Vos deux thèses marqueront certainement une date ; et si une ère nouvelle s'ouvre à une restauration de la pensée philosophique, elles y auront certainement contribué.

THÈSE PRINCIPALE. — *Essai sur les éléments principaux de la représentation.*

M. *Boutroux,* de l'*Institut, président ;* MM. *Séailles* et *Egger.*

M. *Hamelin* expose les principales idées de sa thèse. J'ai débuté en philosophie, dit-il, par la lecture de *Kant ;* puis j'ai étudié *Renouvier.* Il en résulte que le problème de la philosophie est resté pour moi ce qu'il était pour eux, à savoir, le problème de la *synthèse.* J'étais tout à fait d'accord avec eux pour rejeter l'*analytisme ;* je comprenais qu'il était impossible de constituer la représentation par une procédure purement *analytique,* laquelle conduisait à un éléatisme qui explique le réel par une abstraction. Mais, d'autre part, la solution que *Kant* et *Renouvier* donnaient du problème de la synthèse me satisfaisait de moins en moins, surtout à mesure que je faisais de nouvelles lectures, et que je connaissais mieux les philosophes anciens, et particulièrement *Aristote.* Je voyais de plus en plus nettement qu'une synthèse purement empirique n'est qu'un fait, et n'a pas de portée objective, celle-ci ne pouvant être attribuée, comme l'avait dit *Kant,* qu'à une *synthèse a priori,* exigée par la constitution du sujet. — Mais je me heurtais alors à des difficultés : la synthèse *a priori* de *Kant* n'est elle-même, en somme, qu'un fait général ; et, d'autre part, je ne voyais pas comment il était possible d'appliquer cette forme subjective à une réalité différente de l'esprit. La solution de *Renouvier* n'était pas, au fond, très différente de celle de *Kant ;* certains phénomènes, dit-il, sont fonction d'autres phénomènes ; on constate ces fonctions comme des faits, et il n'y a rien à chercher au-delà de cette constatation. Pour ce qui est, maintenant, de l'accord entre les formes mentales et l'expérience, *Renouvier* admettait qu'il se passe, dans l'être différent de nous, certaines choses, corrélativement auxquelles il se passe en nous certaines autres choses qui représentent ce qui se produit dans l'être étranger à nous. Bref, il y a là deux séries de faits qui sont fonction l'une de l'autre.

Ce recours à de simples faits me satisfaisait de moins en moins ; ce que je cherchais, c'était une liaison qui fût et restât une liaison véritable, sans pour cela cesser d'être une synthèse. — J'avais entendu dire que deux successeurs de *Kant*, *Fichte* et *Hegel*, avaient poursuivi la solution d'un problème analogue, et qu'il s'étaient efforcés de trouver un mode d'enchaînement des notions qui ne fût pas analytique. Après une lecture un peu rapide de ces deux philosophes, je reconnus qu'ils avaient réellement cherché dans cette direction. Mais une chose me gênait beaucoup chez *Hegel* : c'est qu'il installait la contradiction au cœur des choses ; cela ne pouvait me satisfaire.

Il fallait donc trouver un processus dialectique autre que celui qui se fondait sur la violation du principe de contradiction. — J'apercevais pour cela chez *Kant* et *Renouvier* des indications précieuses. *Kant*, en effet, avait découvert que les *catégories* se posent en trois moments : *thèse*, *antithèse* et *synthèse*. *Renouvier*, de son côté, avait approfondi cette idée ; il explique, dans un chapitre de sa *Logique*, que l'opposition qui existe entre la thèse et l'antithèse n'est pas de *contradiction*, mais de *corrélation*. Cela m'a mis en possession du principe moteur dont j'avais besoin. Jusqu'ici il ne servait qu'à poser chaque catégorie à part ; je me suis demandé s'il ne pouvait servir aussi à enchaîner entre elles les différentes catégories ; à la réflexion, cela m'a paru possible, et je me suis efforcé de disposer les catégories en *triades*.

Telle est l'idée maîtresse de ma thèse.

M. *Boutroux*. — La tâche que nous avons à remplir aujourd'hui n'est pas aisée, car il est assez embarrassant de formuler des objections contre une œuvre qui comme la vôtre, représente vingt années de réflexion intense, suivie, pleine de conscience. — Cette œuvre, je n'hésite pas à le dire, fera honneur à notre pays, et restera parmi les productions métaphysiques de notre époque ; elle est une affirmation de la vitalité de la pensée philosophique et de l'esprit métaphysique. D'autre part, elle dénote de sérieuses connaissances scientifiques. Par ce double caractère elle marque donc bien une station de la pensée philosophique, car tout grand philosophe est un savant en même temps qu'un penseur.

La lecture de votre livre est un peu aride ; mais elle est instructive et récompense celui qui s'y applique ; en bien des passages on y trouve la preuve que la philosophie, la métaphysique solide, a, comme les mathématiques, son élégance. Votre langue a des mérites très remarquables.

Je comptais vous présenter quelques observations sur les interprétations que vous donnez des doctrines antérieures à la vôtre, afin

de montrer que votre méthode n'est nullement paradoxale et qu'elle correspond à un aspect de la pensée philosophique ; mais je n'ai pas lieu d'y insister autant que je me proposais de le faire, parce que vous l'avez vous-même marqué dans le remarquable exposé que nous venons d'entendre. — La méthode que vous avez mise en œuvre dans votre thèse est, en somme, très ancienne. Ainsi que le remarquait *Hegel*, on trouve déjà chez *Héraclite* la *méthode synthétique ;* je ne ferai que nommer *Platon*, chez qui le même *Hégel* a puisé les principes de sa propre méthode. Mais j'insisterai davantage sur *Descartes*, vis-à-vis de qui je trouve que vous n'êtes pas très justes. Pourtant *Hégel* appréciait dans le *cogito* une liaison qui n'est pas analytique ; il avait bien vu que ce n'est pas par un syllogisme que l'esprit trouve le *cogito*, mais par une *intuition*. Ce n'est que lorsque nous voulons donner de cette intuition une expression logique que nous imaginons une prémisse et que nous construisons un syllogisme. Vous n'avez donc pas rendu sur ce point justice à *Descartes*.

M. *Hamelin*. — C'est sans doute parce que je suis resté sur l'impression du passage des *Regulæ* où *Descartes* dit que la liaison est nécessaire lorsqu'une idée est contenue dans une autre. *Descartes* ne sort pas de là.

M. *Boutroux*. — Toutes les fois qu'il serre de près sa pensée, *Descartes* distingue deux espèces de *conjonctions :* les *nécessaires* et les *contingentes*. C'est ce que *Hegel* avait bien vu. En somme, *Descartes* appartient tout à fait à la tradition synthétique ; sa pensée est que, pour la simple *exposition*, l'analyse suffit, mais que lorsqu'il s'agit de la méthode d'*invention*, qui est la vraie, il faut ajouter au syllogisme l'*intuition*, dont le propre est de saisir dans un seul acte de l'esprit des termes qui, sans cet acte, resteraient distincts.

Quant à *Leibniz*, toutes ses doctrines sont construites par thèse, antithèse et synthèse. Sa théorie de la connaissance, par exemple, est une synthèse de l'innéisme et de l'empirisme ; sa monade est une synthèse du continu et du discontinu ; de même encore, sa conception de la liberté est une synthèse de termes antithétiques.

Vous ne me paraissez pas non plus interpréter exactement la pensée de *Kant* sur la forme de la connaissance ; vous voulez que, à ses yeux, celle-ci soit le général. A mon avis, elle est tout autre chose, à savoir une unification, opérée par un acte de l'esprit. — Enfin, pour ce qui est de votre méthode par thèse, antithèse et synthèse, elle se trouve très clairement indiquée par *Kant* à la fin de l'introduction de la *Critique du jugement*.

M. *Hamelin*. — Si réellement j'ai été injuste à l'égard de *Kant*, c'est bien involontairement !

M. *Boutroux* dit ensuite quelques mots sur la méthode de *Fichte*. Pour *Fichte*, dit-il, l'unité est, en un sens, en avant ; mais, en un autre sens, elle est en arrière ; le *Moi* se pose d'abord comme unité ; mais, quand il cherche à se réaliser, il trouve en face de lui le *non-moi*, c'est-à-dire la *contradiction*. Si donc il veut subsister, il faut qu'il transforme cette *contradiction* en une *contrariété* qui laisse une place à la possibilité d'une conciliation. Vous voyez par là que la manière dont vous parlez de *Fichte* est un peu sommaire.

M. *Hamelin*. — Et injuste !

M. *Boutroux*. — Enfin je vous ferai remarquer que, chez *Hegel*, la détermination n'est pas une négation au sens où vous l'entendez, un appauvrissement qui aboutirait à l'*indéterminé* ; l'*Être* dans sa perfection est *déterminé*. Cette tendance hégélienne vers le déterminé apparaît d'une manière curieuse et très nette chez un de ses disciples, qui, pour éviter des notions indéterminées, proscrit les sentiments d'humanité et, dans sa recherche du concret, s'arrête seulement à la notion de l'État.

M. *Boutroux* présente ensuite quelques remarques sur la méthode de M. *Hamelin*. Vous remarquez, dit M. *Boutroux*, que votre méthode n'est pas hégélienne ; je crois, en effet, qu'elle en diffère beaucoup. Chez *Hegel*, l'*Être* se détermine de plus en plus pour lever les contradictions qu'il rencontre devant lui en vivant ; et le *principe de contradiction étant souverain chez Hegel*, ces contradictions ne peuvent subsister. Il n'en est pas de même chez vous ; sous votre corrélation la contradiction subsiste. — Mais je me demande si je comprends votre méthode aussi bien que celle de *Hegel* ; je ne sais pas au juste en quoi consiste votre corrélation ; je suis surpris quand je lis dans votre ouvrage que le nombre est la corrélation de la relation, la qualité celle du mouvement, ou la finalité celle de la causalité. Je comprends mieux *Hegel* et *Fichte* ; ils supposent que l'esprit invente une conciliation au sein de laquelle les contraires subsisteront en cessant d'être contradictoires. Mais je ne vois pas très bien en quoi consiste votre idée de la corrélation.

M. *Hamelin*. — Je n'ai pas trouvé, pour ma part, ces idées obscures, parce qu'elles me paraissaient déjà assez nettes chez *Kant*.

M. *Boutroux*. — De ce que je viens de dire je conclus que votre méthode n'est pas hégélienne ; et je pourrais montrer qu'elle n'est pas une méthode de *synthèse* ; il me semble qu'en réalité vous partez du *tout*, vous l'analysez comme *Leibniz* fait des petites perceptions. De sorte qu'en définitive il m'a semblé que votre méthode était surtout analytique ; ou, si vous aimez mieux, votre *synthèse* n'est, au fond, qu'une analyse retournée.

M. *Hamelin.* — Il se peut ; mais ce n'est certainement pas ce que j'ai voulu faire. J'ai cru que cette idée de corrélation était assez nette, et que l'éclaircissement devait en être cherché dans l'examen de cas particuliers. La catégorie du nombre, par exemple, comprend l'unité, la pluralité, la totalité. Or, ces termes sont contradictoires bien qu'ils ne puissent être conçus les uns sans les autres ; et la synthèse des deux premiers n'est pas la conciliation d'une contradiction, mais une notion nouvelle et plus riche. Cette marche m'a paru synthétique. Vous me dites que je pars du *tout ;* je ne le crois pas ; car il y a un progrès quand je passe d'un terme à l'autre.

M. *Boutroux.* — Mais je me demande si ce progrès n'est pas déterminé et orienté par l'idée latente de la personnalité à laquelle vous voulez aboutir.

M. *Hamelin.* — Je ne suis pas guidé par cette idée, si l'on entend par là que je l'ai posée auparavant et que je m'efforce ensuite de la rejoindre ; j'ai voulu suivre une marche progressive.

M. *Boutroux.* — Je reprends alors mon objection : vous n'avez peut-être pas assez bien défini votre méthode de corrélation. Voulez-vous des exemples ? Prenons le nombre : je ne comprends pas comment le nombre est le corrélatif de la relation ; des termes corrélatifs ne constituent pas le nombre ; il faut, en outre, une synthèse ; la méthode de corrélation ne vous suffit donc pas pour construire le nombre. Autre exemple : le passage du mouvement à la qualité : je ne vois pas très bien comment votre méthode peut vous donner la qualité. Vous posez le mouvement comme composé ; puis vous posez le composé et le simple ; et, ici, vous passez du simple à la qualité. Mais en quoi la qualité se confond-elle avec le simple ? J'admets que la qualité puisse être conçue comme simple, mais je n'admets pas que le simple soit nécessairement la qualité.

M. *Hamelin.* — Cette idée m'a paru, non seulement claire, mais très ancienne.

M. *Boutroux.* — L'idée ancienne c'est que le composé et le simple s'opposent ; mais non qu'il faille identifier le mouvement et le composé, le simple et la qualité.

M. *Boutroux* passe ensuite à une autre question : Vous faites, dit-il, sortir par synthèse la conscience d'éléments inconscients. Il fallait donc que la conscience y fût en germe ? Je ne comprends pas comment cela est.

M. *Hamelin.* — Tout ce que je veux dire, c'est que j'amène la conscience *à son rang.*

M. *Boutroux.* — Vous dites en effet, dans certains passages, que

rendre une chose intelligible c'est l'*amener à son rang*. Pour moi, ce n'est pas la fournir une explication.

M. *Hamelin*. — Sans doute, si l'on veut que comprendre, ce soit identifier.

M. *Boutroux*. — Il ne suffit pas d'amener un élément à son rang ; mais aussi dire ce qui fait qu'il vient à son rang.

M. *Hamelin*. — Voici comment je procède : je n'ai pas l'intention de faire sortir la conscience de ce qui ne la contient en aucune façon. Mais, à un moment donné, je trouve des notions que je ne puis concevoir réalistiquement : j'en conclus qu'elles ne peuvent exister que sous forme de représentations.

M. *Boutroux*. — Vous dites que l'entendement pose les rapports avant les termes ; il me semble que l'entendement aidé de l'imagination crée les termes, les pose avant les rapports ; il pose d'abord les concepts séparés, puis il les relie.

M. *Hamelin*. — Mais, s'il en est ainsi, nous n'avons affaire qu'à du *fait*.

M. *Boutroux*. — Sans doute, et c'est pour cela qu'à l'entendement certains philosophes allemands ont superposé la raison. Le type de la chose intelligible c'est l'union de termes faits de données de sensibilité et d'entendement.

M. *Hamelin*. — Pour moi, c'est là le type de l'inintelligible.

M. *Boutroux*. — En d'autres termes, votre thèse montre très fortement comment chaque forme supérieure ajoute quelque chose de nouveau ; mais elle est compromise, à mon avis, par votre prétention de faire sortir ces formes les unes des autres, logiquement, et par l'entendement. C'est une entreprise téméraire.

M. *Hamelin*. — Oh ! téméraire, oui !

M. *Séailles*. — Il est bon de relever ce qui reste de votre travail même quand on n'en n'admet pas les thèses. La grande qualité qui mérite, à mon avis, d'y être signalée, c'est que vous vous efforcez constamment de situer votre pensée dans l'histoire de la pensée humaine, de relier vos conceptions à celles des philosophes qui vous ont précédé. Cet esprit qui anime toute votre thèse est excellent ; et l'on pourrait dire de votre ouvrage ce que votre maître *Charles Renouvier* disait de *Kant*, que ce qui en restera c'est tout, excepté la construction même.

M. *Hamelin*. — Je signe des deux mains cette formule ; ainsi que je l'ai dit moi-même dans ma thèse, je sacrifie toute mon œuvre telle qu'elle est ; mais ce que je n'en abandonne pas c'est l'esprit ; j'espère qu'animé de cet esprit, un autre pourra faire une œuvre plus solide que la mienne.

M. *Séailles.* — Votre travail n'est pas une construction faite à la légère ; il résume une grande expérience et bien des études diverses. J'y ai trouvé des idées très intéressantes sur la géométrie non-euclidienne, sur la morale et même sur la psychologie ; elle contient, en outre, une très intéressante étude des catégories.

Néanmoins plusieurs parties ne m'ont pas pleinement satisfait. D'une manière générale il m'a semblé que, au cours de votre déduction des catégories, vous progressez chaque fois par l'addition d'un élément qui ne se pose pas nécessairement et qui m'a paru être une donnée de l'expérience. En fait, vous savez très bien d'avance où vous devez aller, et c'est pour cela que vous y arrivez. De sorte qu'on a sans cesse l'impression que vous suivez une marche empirique, au cours de laquelle on ne se sent pas du tout contraint, à chaque instant, d'avancer.

M. *Hamelin.* — Ce qui est vrai, c'est que toutes les connaissances que j'ai, c'est de l'expérience qu'elles me viennent. Mais la question est de savoir si, ensuite, il n'est pas possible de les reconstruire.

M. *Séailles.* — D'après vous, la conscience c'est l'esprit arrivant à prendre conscience de lui-même et de tout ce qui le précède. Mais à ce moment s'ajoute, à ce qui précède, la liberté. Il y a ainsi chez vous une sorte de dualisme : d'abord est donné le déterminisme, puis la liberté, qui est l'être plein, réel, concret. La liberté et le déterminisme étant logiquement coexistants, je me demande si l'être réel ne risque pas d'être enfermé dans le déterminisme.

M. *Hamelin.* — Cela n'est pas possible ; si la liberté disparaissait, il n'y aurait plus de moi et de personne.

M. *Séailles.* — Pourquoi admettez-vous que le monde n'a pas été toujours tel qu'il est ? Pourquoi pensez-vous que le mal du monde est le résultat d'une *chute* ?

M. *Hamelin.* — Le monde actuel est très mauvais, mais il y a encore en lui trop de bonté pour qu'on puisse le considérer comme l'œuvre d'un Dieu méchant.

M. *Séailles.* — Sans doute ; mais qu'est-ce qui vous oblige à poser la *chute?* Et puisque vous partez des faits, qu'est-ce qui vous autorise à penser que Dieu est bonté absolue ?

M. *Hamelin.* — « Absolue » est, il est vrai, peut-être de trop.

M. *Egger* s'associe pleinement aux éloges que ses collègues ont adressés à M. *Hamelin.* — Il lui adresse ensuite quelques critiques sur la manière dont il conçoit la quantité, la qualité et leurs rapports.

Vous parlez du *vide,* dit ensuite M. *Egger ;* je vous demande si l'on n'est pas toujours partisan du vide quand on parle, comme vous,

de *quantités pures*. Mais, d'autre part, ne peut-on pas justement avoir l'horreur du vide, et dire qu'on ne peut concevoir que le plein, c'est-à-dire toujours de la qualité ?

M. *Hamelin*. — Il est vrai que l'on ne peut appuyer l'être du temps et de l'espace que sur la qualité, c'est-à-dire qu'on ne peut poser le temps et l'espace en soi. Mais cela ne prouve pas qu'on ne puisse penser la quantité à part, — à moins qu'on ne se place au point de vue psychologique.

M. *Egger*. — Passons au *temps*. Vous avez dit qu'il est irréversible en tant qu'écoulement, en tant qu'avant et après, tandis que l'espace est réversible. Je dirai plutôt que l'espace est temporellement réversible et spatialement irréversible ; la droite et la gauche, le haut et le bas, l'avant et l'arrière sont irréversibles ; ils ne sont réversibles que du point de vue du temps. Mais soutenir que l'espace est temporellement réversible, cela revient à dire que l'espace peut être considéré par rapport au temps. Au contraire, pour le temps, on ne trouve pas une relation analogue.

M. *Hamelin*. — Il est vrai que les trois éléments de l'espace ne sont pas réversibles ; mais pourtant, en un sens, ils peuvent être renversés ; si nous changeons de place, la droite et la gauche échangent leurs rôles. Mais il est vrai qu'il faut pour cela l'intermédiaire du temps. Et il est vrai aussi qu'il n'y a aucun moyen de renverser le temps.

M. *Egger*. — Il faut remarquer, d'autre part, qu'il y a dans l'espace quelque chose qui est irréversible, même temporellement : c'est le rapport de la troisième dimension aux deux autres ; cette dimension, que vous n'avez même pas nommée dans votre analyse de l'espace, ne peut échanger son rôle avec les deux autres.

M. *Brochard* (1). — Votre thèse présente une valeur très haute et vraiment exceptionnelle ; vous ne rallierez pas, sans doute, tous les suffrages, car cela n'est pas possible surtout à un ouvrage de métaphysique...

M. *Hamelin*. — Je ne rallierai même pas le mien !

M. *Brochard*. — Vous êtes trop modeste ! Vous n'aurez pas avec vous les empiristes, ni les fidéistes, ni les pragmatistes. Mais votre travail a ceci de remarquable qu'il résume des travaux antérieurs, d'*Aristote* à *Kant*, tout en essayant de les dépasser.

Vous êtes dans la grande tradition historique ; vous avez traité un sujet très hardi et vous vous êtes posé un problème très difficile : vous

1. Voir ci-dessus, p. 102.

avez entrepris de reconstituer toute la représentation, c'est-à-dire l'univers entier.

M. *Hamelin.* — C'est le malheur de mon œuvre !

M. *Brochard.* — C'est son bonheur ! — Vous voulez construire sans vous rien donner d'intuitif ; vous ne vous accordez que ce qu'il y a de plus pauvre : le *rapport ;* et avec cela vous reconstruisez tout ! C'est d'une lecture vraiment passionnante. Vous poussez votre travail avec intrépidité ; vous approfondissez toutes les questions que vous abordez, avec une grande puissance de pensée et une remarquable vigueur dialectique. Vous n'avez pas toujours évité les subtilités, mais du moins elles présentent un grand intérêt. Vous êtes un véritable et un pur philosophe, et vous n'avez aucune prétention littéraire ; mais parce que vous êtes un penseur très sûr et très vigoureux vous arrivez souvent à la clarté du style, et le lecteur est récompensé des efforts qu'il est obligé de faire pour vous suivre, par des formules précises et lumineuses.

En somme, vous nous avez présenté une œuvre très considérable, telle qu'on n'en voit pas beaucoup d'égale valeur dans le cours d'un siècle. Je ne crois pas exagérer en disant que vos deux thèses marquent une époque ; et si je le dis, en tous cas, c'est que je le pense. (*Vifs applaudissements.*)

M. Hamelin a été déclaré digne du grade de *docteur ès lettres* avec la mention : *très honorable.*

PAUL FONTANA.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

G. GOYAU. — *Ketteler.* Un vol. in-16 de XLVIII + 290 pp. Bloud, Paris, 1908.

J. GRASSET. — *La responsabilité des criminels.* — Un vol. in-16 de 276 pp. Bernard Grasset, Paris, 1908.

DICRAN ASLANIAN. — *Les Principes de l'évolution sociale.* Un vol. in-8° de 228 pp. Alçan, Paris, 1908.

J. LOEB. — *La dynamique des phénomènes de la vie.* Un vol. in-8° de XV + 407 pp. Alcan, Paris, 1908.

CH. RENOUVIER. — *Science de la morale.* Nouvelle édition. 2 vol. in-8° de 400 pp. environ. Alcan, Paris, 1908.

Abbé DE MONTCHEUIL. — *Le principe d'inertie* : extrait de la *Revue des questions scientifiques*, broch. de 57 pp. Polleunis, Bruxelles, 1907.

CH. ANTOINE. — *Cours d'économie sociale*, 4e édition. Un vol. in-8° de XVI + 776 pp. Alcan, Paris, 1908.

J. GRASSET. — *Introduction physiologique à l'étude de la philosophie.* Un vol. in-8° de XI + 368 pp. Alcan, Paris.

Annuaire pour l'an 1908, publié par le Bureau des Longitudes. Un vol. in-16 de plus de 950 pp. Gauthier-Villars, Paris, 1908.

EDME TASSY. — *Ideativer Erctismus.* Broch., extrait de *Archiv für die gesamte Psychologie.* Engelmann, Leipzig, 1907.

GEORG MISCH. — *Geschichte der autobiographie*, t. I. Un vol. in-8° de 472 pp. Teubner, Lepzig und Berlin, 1907.

J. WOODBRIDGE RIBEY. — *American Philosophy.* Un vol. in-8° de 395 pp. Dodd, Mead and Company, New-York, 1907.

ALBERTO GOMEZ IZQUIERDO. — *Nueras direcciones de la Logica.* Un vol. in-16 de 273 pp. Victoriano Suarez, Madrid, 1907.

CHARLES NEWTON SMILEY. — *Latinitas and* Ἑλληνισμός. Bulletin of the university of Wisconsin. Madison, Wisconsin, 1906.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon.

UNE ENQUÊTE SUR L'IDÉE DE DÉMOCRATIE

A l'occasion de l'article de M. Philippe Borrell qu'on va lire et des récentes discussions qui ont eu lieu entre philosophes, on a exprimé le désir de nous voir ouvrir une enquête sur l'*Idée de Démocratie*.

La *Revue de Philosophie* a cru qu'il serait utile et intéressant de demander tour à tour à des philosophes, à des savants, à des sociologues, à des hommes politiques, une définition du concept de démocratie.

Il ne saurait s'agir ici de politique appliquée, ni de déclamations pour ou contre une forme concrète de gouvernement. Nous entendons limiter cette enquête à l'étude purement objective de la notion de démocratie.

Qu'enferme ce concept? De quelle réalité se compose-t-il? Pouvons-nous donner une définition exacte de la démocratie, une définition capable de la contenir tout entière et qui ne convienne qu'à elle?

N'aurions-nous pas grand avantage à tenter l'histoire de l'évolution de ce concept à travers les siècles, afin de voir de quel nouveau sens il s'est enrichi au cours des âges?

Telles sont entre autres les questions qu'une pareille enquête peut soulever dans une Revue exclusivement consacrée à la Philosophie.

Les analyses qu'on voudra bien nous envoyer sur l'*Idée de Démocratie* ne sauraient manquer d'apporter quelque lumière à un problème obscur et qui passionne l'opinion.

La Direction.

L'IDÉE DE DÉMOCRATIE[1]

La Démocratie, d'un point de vue purement verbal, se définit : « Le gouvernement du peuple par le peuple. »

Cette définition ne suffit pas. Une définition étymologique ne donne jamais que les idées dont le mot exprime la synthèse, idées aussi anciennes que le mot. Elle n'a donc qu'un intérêt historique, et non logique. Le mot Δημοκρατία apparaît pour la première fois dans Thucydide (I, 115). Sa décomposition nous donne les idées qu'il symbolisait autour du IIe siècle avant Jésus-Christ. De quel droit méconnaîtrait-on le travail des générations successives, et l'approfondissement qu'elles ont pu donner à de pareilles idées ? Ce qu'il faut analyser, c'est l'idée moderne de la Démocratie, et non point l'idée qu'on s'en faisait au temps de Thucydide.

La Démocratie est l'état d'un peuple qui se donne à lui-même sa loi. Elle est l'état d'un peuple autonome. L'autonomie est l'idéal commun aux personnes morales et aux peuples. La personne se donne à elle-même sa loi. Mais y a-t-il « personne » dans l'individu qui réagit au contact du milieu extérieur, bien plus qu'il n'agit sur lui ; dans l'individu qui est déterminé par son désir ? L'alcoolique et le débauché sont-ils des personnes ? Y a-t-il « loi », c'est-à-dire règle universelle dans la soumission aveugle au désir ? L'avare, l'ambitieux, le prodigue, agissent-ils selon une maxime reconnue par leur raison ?

(1) Ainsi, nous nous bornons à analyser l'*idée* de démocratie, sans aucune considération d'application historique. Nous aurions pu trouver, dans l'analyse de l'histoire sociale, une vérification expérimentale de notre thèse ; c'est là une tâche que nous avons délibérément écartée pour nous efforcer de déterminer les conditions *formelles* de la démocratie.

De même, un « peuple » est-il une juxtaposition d'individus affamés d'intérêts particuliers? Quatorze millions d'hommes vendent leurs suffrages au plus puissant ou au plus riche ; ils acclament les tribuns qui les excitent, ils étouffent la voix des orateurs qui les conseillent. Ce n'est point là un « peuple », c'est une foule. Déjà les écrivains anciens avaient noté cette différence. Le peuple (δῆμος), c'était la nation assemblée et délibérant sous la protection des dieux de la Raison. Le même mot (ὄχλος) leur servait à désigner les foules, les clameurs, les émeutes, en un mot tous les modes collectifs de la passion ou du désir, par opposition au mode collectif de la raison, au peuple.

De même encore y a-t-il « gouvernement », et le peuple se donne-t-il une « loi », une règle universelle, lorsqu'il prend des mesures au gré de ses flatteurs, lorsqu'il laisse aller la République vers la ruine pour contenter ses passions? Qu'on se rappelle les Athéniens condamnant à mort quiconque proposerait de distraire du trésor des spectacles les bénéfices des mines. Une démagogie de vendus se donne-t-elle sa loi? La tyrannie d'une masse aveugle est-elle un gouvernement? La « quantité », comme dit M. Basch, fonde-t-elle une loi? Poser la question, semble-t-il, c'est la résoudre.

Ainsi, les idées de « personne », de « peuple », de « loi », nous paraissent dès maintenant traduire, non des faits, mais un idéal. Ce sont des notions rationnelles, des formes, auxquelles notre travail consistera à donner une matière, et ce travail sera analogue, sinon identique, pour réaliser une personne morale, ou un peuple, personne sociale.

Réaliser une personne morale, c'est travailler à réaliser progressivement en elle les idées de la raison. Une personne morale reconnaît le bien fondé du devoir; elle veut le devoir, quoi qu'il puisse arriver; elle règle sa vie en conformité avec son vouloir. Elle juge, d'un point de vue déterminé d'avance comme rationnel, *tous* les actes possibles de sa vie; elle se détermine d'après son jugement. Deux caractères la définissent donc : unité, rationalité.

D'un point de vue analogue, réaliser un peuple, c'est travailler à réaliser progressivement en lui l'assimilation des pensées,

ce qui ne peut être que selon la raison. L'intérêt personnel et le désir sont éléments de division à l'infini. Les seules idées de la raison ont valeur éternelle et universelle. Elles sont la condition formelle *a priori* de l'existence d'un peuple. La matière historique est indifférente : les traditions d'un peuple, ses institutions, ses mœurs, tout cela peut être pour lui ferment de vie ou germe de mort : cette détermination suprême appartient à la forme. Ainsi les institutions de l'Angleterre, justifiables devant la raison et soutenues de l'adhésion du peuple entier, font la grandeur nationale. Ainsi les institutions de la Pologne, soutenues de l'adhésion du peuple entier, mais injustifiables devant la raison, entraînent la dissolution du peuple en une foule anarchique, et la patrie meurt.

De la sorte, il apparaît clairement que la loi d'une démocratie tire son *être* même de la Raison. Le repos hebdomadaire n'est point juste parce qu'il a eu la majorité pour lui ; il est juste parce qu'il est raisonnable. Et telle autre mesure que la majorité pourra voter en dehors de toute justice, ne sera *rien*. Les actions contradictoires portent en elles l'inexistence. Ainsi, le principe de la souveraineté nationale, abstraction faite de toute forme rationnelle, et considéré en lui-même, du seul point de vue logique, peut amener les pires contradictions dans la pensée d'un peuple. Mais un peuple qui ne tient pas compte de la raison trouve son châtiment dans ses actes mêmes : il se dissout dans l'anarchie; il perd l'être.

A ce point de notre analyse, nous sommes loin de l'imprécision d'où nous sommes partis. Une déduction rigoureuse nous a permis d'ignorer bien des notions inutiles ou nuisibles. En particulier, le principe de la souveraineté nationale n'a point sa place dans une définition formelle de la Démocratie (1). Et dès à présent, nous pouvons en donner une, au moins provisoire : « La Démocratie est l'état d'un peuple qui se détermine par la raison. »

*
* *

1. Tout au plus est-il une recette empirique que nous n'avons point à examiner ici. M. Basch a cru pouvoir le tirer analytiquement de la définition étymologique. La démocratie, pour lui, est « quantité ». Il aurait peut-être dû examiner la valeur logique de cette idée. Cf. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, mars 1907.

Or, quel sens aurait cette définition, si le peuple pouvait être conçu métaphysiquement en dehors des individus qui le composent ? Le peuple, conscience collective et rationnelle, est composé de la multiplicité des consciences rationnelles particulières. La Démocratie est l'état où chacun se détermine par sa raison.

Se déterminer par sa raison implique des facultés de connaissance et de jugement moral. Mais la connaissance n'est jamais achevée, le jugement moral n'est jamais parfait. Ce sont des limites. Se déterminer par sa raison ne peut se définir dans la statique, dans l'expliqué ; une telle pensée ne prend un sens que par rapport au dynamique, au virtuel. Il s'agit bien plutôt d'un *accroissement continuel* de la connaissance et du jugement. Le citoyen d'une démocratie a le devoir de réaliser cet accroissement en lui et en ses semblables. Pas de Démocratie sans progrès moral. A des formes sans cesse plus complexes de vie sociale ou politique, à des possibilités sans cesse plus nombreuses de perversion des institutions et des mœurs, doit correspondre un accroissement des vertus civiques. Un gouvernement fondé sur la force, une monarchie dont le principe est *en dehors* des consciences humaines, celui-là peut exister sans vertus civiques : il suffit que sa gendarmerie soit puissante. Un tel gouvernement a même intérêt à la décadence des vertus civiques. Hétéronome dans son principe, il est détruit par l'autonomie des esprits. Ce gouvernement abaissera le prix des alcools et entravera l'instruction : ce sera le règne d'Alexandre Ier. Dans une démocratie, au contraire, aucune puissance ne peut remplacer les vertus civiques. La Démocratie s'interdit les violences par son principe. L'autonomie exclut la contrainte.

Mais l'expression abstraite de « progrès moral » ou de « vertus civiques » demande une détermination plus précise. La vertu civique se reconnaît dans les faits ; elle s'y reconnaît à un double caractère. L'homme moral, le citoyen, sait ce qu'il fait. Il connaît quels motifs le font agir, et quelles conséquences son acte entraînera. Il connaît les répercussions de cet acte dans la vie sociale ou politique de l'État. Il est, au plus haut degré, *conscient* de son acte. Par là, en même temps, il accepte la *responsabilité* de son acte. Il ne se cache pas der-

rière telles ou telles influences. On ne l'a pas sollicité ; on ne l'a pas acheté. Si donc l'on a des explications à lui demander, que l'on s'adresse à lui, et à lui seul.

Nous sommes ici à l'essence même de la Démocratie. L'homme démocratique, c'est l'homme conscient et l'homme responsable. Un tel homme, seul, est apte à se gouverner lui-même, à se donner une loi universelle. Mais, encore une fois, et sous peine de rejeter notre définition dans l'imaginaire, il nous faut appréhender ces notions dans leur devenir. L'homme conscient achevé n'existe pas. Sa vie est un acheminement indéfini vers la conscience parfaite. De même la vie des peuples. Conscience et Responsabilité définissent la Démocratie dans l'éternel ; pour la définir dans la vie, ajoutons-y une pensée humaine : ce sera la tendance, l'effort organisé. Et ainsi la démocratie apparaît indéfiniment réalisable dans l'histoire. « *C'est l'organisation sociale qui tend à porter au maximum la conscience et la responsabilité civiques de chacun* (1). »

*
* *

Une telle définition n'est pas loin des faits. Elle ne saurait avoir un sens en dehors de la réalité de l'histoire. On ne conçoit pas la conscience et la responsabilité s'exerçant à vide.

Qu'elles s'exercent sur la réalité politique, et le citoyen, devenu conscient de l'intérêt général de la nation, se trouve apte à assumer la responsabilité du pouvoir. Il devient digne du métier de roi. L'accession de tous les citoyens au métier de roi, si elle est réalisable (2), montre la République s'instaurant dans les peuples, comme conséquence *possible* de la Démocratie.

Conséquence possible. Car, il importe de le noter, dans le cas théorique où un peuple se reconnaîtrait inapte à se gou-

(1) Marc SANGNIER : *L'Esprit démocratique*, p. 167. PERRIN, éd., 1905.

(2) Elle est réalisable, nous le pensons du moins, grâce au rôle des élites ; mais, nous étant interdit toute digression sur le domaine des applications pratiques, le problème de la possibilité d'une telle accession se trouve éliminé.

verner lui-même, il ferait, en se confiant à un monarque, un acte beaucoup plus démocratique qu'en instituant une démagogie républicaine. En ce sens, la monarchie de Louis XIV, reposant sur la confiance du peuple, était plus démocratique que le gouvernement de la Commune terroriste, reposant sur la peur.

Dans le domaine social, l'ouvrier, devenu conscient des intérêts de son industrie (1), se trouve apte à assumer la responsabilité de la direction. L'assimilation de la fonction patronale par tous les ouvriers, si elle est réalisable, montre dans la coopération une conséquence possible de la Démocratie.

Conséquence simplement possible, toujours. Les ouvriers qui se sentent incapables de fonder une coopérative et restent chez leur patron sont plus démocrates que ceux qui en fondent une, quitte à la détruire à bref délai par leurs égoïsmes individuels.

Nous venons d'ébaucher une intégration dans les faits de notre définition de la Démocratie. On peut continuer indéfiniment cette intégration. Une telle définition est de celles dont la vertu interne ne s'épuise point. On peut concevoir dans l'administration, dans l'armée, dans l'idée de patrie, dans tous les domaines pensables, des conséquences faciles à déduire. Le même principe d'autonomie rationnelle les entraînera. Ainsi est ruinée l'autorité ancienne, fondée sur la superstition ou sur la crainte. La Démocratie ignore la vertu du sang et la valeur de la force. Elle n'a d'autre loi que la Raison. Par là est introduite l'autorité nouvelle. La Raison est immuable et universelle. On ne la ruine ni par la violence, ni par la fraude. Son autorité s'impose à tous, avec une force d'autant plus irrésistible que tous la désirent, de toute leur âme, en pleine responsabilité et en pleine conscience. La Démocratie donne la liberté et fonde l'ordre. Elle assure le maximum d'autorité par le minimum de contrainte.

PHILIPPE BORRELL.

(1) Pour cela, il importe qu'il ne soit pas écrasé par un travail servile. Toute la législation de réforme sociale découle de là (repos hebdomadaire, journée de huit heures ; contrat collectif ; droit syndical, etc.).

L'ARGUMENT DE SAINT ANSELME

EST « A POSTERIORI »

Le titre de cette note en indique tout le dessein. Il ne s'agit pas de discuter la valeur probante de l'argument ontologique qui a été attribué à saint Anselme, ni d'exposer son développement historique. Il s'agit exclusivement de la pensée même de l'auteur, telle qu'on peut la déterminer ou du moins la conjecturer, par l'étude comparée du *Proslogion*, des objections de Gaunilon, des réponses, et du *Monologium*, qui est, dit saint Anselme, au *Proslogion*, en quelque manière, ce qu'est le développement au résumé (1).

Sans doute, il serait intéressant et utile de discuter ici les diverses explications de la pensée du saint Docteur, proposées soit au moyen âge, soit depuis; mais, de cette manière encore seraient dépassées les limites que l'on désire, pour le moment du moins, assigner à ce travail.

I

D'après l'interprétation que nous nous proposons, l'argument de saint Anselme impliquerait trois points, et comme trois articulations :

1° Détermination, position exacte du concept de l'Être plus grand ou plus parfait que tout être concevable, *id quo majus cogitari nequit*.

Ce concept n'est pas posé par saint Anselme, comme réalisé dans l'existence ; ce serait supposer ce qu'il va prouver tout à

1 *Proslogion, Proœm.* : Migne : *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 223.

l'heure, ce qui constituera le troisième élément, la troisième articulation du processus total ; ni, non plus, comme réduit à une possibilité purement logique et négative ; mais exactement, comme ayant valeur d'essence réelle (1), de possibilité positive ; — ou, si l'on veut encore : non seulement comme ne manifestant pas à notre esprit une contradiction interne de ses notes, mais comme manifestant l'absence de cette contradiction ou l'harmonie intrinsèque, l'unité essentielle de ses éléments constitutifs.

2° Preuve de la légitimité de cette position, ou droit de considérer le concept du Parfait absolu, *id quo majus cogitari nequit,* comme ayant valeur d'essence réelle, de possibilité positive.

Pour saint Anselme, cette preuve est double, suivant le double point de vue auquel se peut, dit-il, placer l'adversaire. S'il se pose comme croyant, en cette hypothèse il suffit de faire appel à sa foi (2). Si comme incrédule ou athée, *insipiens,* en ce cas, il le faut convaincre par un argument philosophique (3).

Cette preuve philosophique, Anselme l'indique au chapitre III du *Proslogion* en forme très concise, il est vrai, mais avec rappel, rendu suffisamment clair par les contextes, à une argumentation du *Monologium* (c. I-IV). Il la reprend et la développe au chapitre VIII de la réponse à Gaunilon. Or, cette preuve n'est autre que l'argument *a posteriori* dit « des degrés de perfection ». Les perfections finies, données en acte, supposent nécessairement, en vertu même de leur notion, comme limite dernière et absolue, une Essence infiniment parfaite, *id quo majus nequit cogitari.*

Ainsi, le Parfait absolu, conçu, posé comme possible, ou, ainsi qu'on l'a noté, comme essence réelle ; et cela, non *a priori,* ni *a simultaneo,* mais en s'appuyant sur la vérité révé-

(1) Il sera permis de rappeler le double sens philosophique du terme *réel :* existant en acte, ou, tout au moins, pouvant exister, positivement possible. Il est évident que cette seconde signification, seule, est en question ici. Il est d'ailleurs légitime de distinguer, non seulement dans les créatures, mais en Dieu, toute proportion gardée, le point de vue de l'essence de celui de l'existence, strictement prise comme posée en acte.

(2) *Réponse à Gaunilon*, c. I, *P. L., Ibid.*, col. 249.

(3) *Ibid.*, c. II, *P. L., Ibid.*, col. 251.

lée, ou sur une démonstration philosophique *a posteriori*, tels sont, si notre interprétation est légitime, les deux premiers éléments du processus anselmien.

3° Le troisième, auquel on réduit communément l'argumentation du saint Docteur, dès lors isolée de ses présupposés nécessaires, est constitué par le passage logique de la possibilité, ou de l'essence, à l'existence actuelle (1) et aux diverses perfections de l'Être absolu (2).

Il est possible, il est essence réelle, donc il existe : tel est donc, quant au point qui surtout nous intéresse, le troisième moment du processus. Or, cette conséquence, si l'antécédent a été, comme c'est le cas, démontré *a posteriori*, ou déduit des données de la révélation, doit être, ce nous semble, considéré comme valable (3) : et, ne le fût-elle pas, elle ne serait point,

(1) *Proslogion*, c. II, III, IV.

(2) *Proslogion*, c. V-XXV.

(3) Des objections d'ordre spécial peuvent être soulevées, quant à la valeur du troisième moment de l'argument anselmien : la déduction de l'existence actuelle. Le Parfait absolu est possible, on l'a démontré — donc, il existe.

Étant données les prémisses, la conclusion est-elle légitime ? Sans vouloir examiner cette question, qu'il a paru mieux de réserver, peut-être sera-t-il utile de rappeler que cette inférence : Dieu est possible ; donc, il est — a semblé rigoureusement valable au puissant esprit de Leibniz.

De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu, du R. P. Lami. « J'ai déjà dit ailleurs mon sentiment sur la démonstration de l'existence de Dieu de saint Anselme, renouvelée par Descartes ; dont la substance est que ce qui renferme dans son idée toutes les perfections, ou le plus grand de tous les êtres possibles, comprend aussi l'existence dans son essence, puisque l'existence est du nombre des perfections, et qu'autrement quelque chose pourrait être ajouté à ce qui est parfait. Je tiens le milieu entre ceux qui prennent ce raisonnement pour un sophisme et entre l'opinion du R. P. Lami expliquée ici, qui le prend pour une démonstration achevée. J'accorde donc que c'est une démonstration, mais imparfaite, qui demande ou suppose une vérité qui mérite d'être encore démontrée. Car on suppose tacitement que Dieu, ou bien l'Être parfait, est possible. Si ce point était encore démontré comme il faut, on pourrait dire que l'existence de Dieu serait démontrée géométriquement *a priori*... »

Et, un peu plus loin, sauf une légère différence de point de vue qui est ici sans importance :

«... En disant... que Dieu est un être de soi ou primitif, *ens a se*, c'est-à-dire, qui existe par son essence, il est aisé de conclure de cette définition qu'un tel être, s'il est possible, existe ; ou plutôt cette conclusion est un corollaire qui se tire immédiatement de la définition, et n'en diffère presque point. Car l'essence de la chose n'étant que ce qui fait sa possibilité en particulier, il est bien manifeste qu'exister par son essence, est exister par sa possibilité... »

Meditationes de Cognitione, Veritate, et Ideis. «... *Quidquid ex alicujus rei idea, sive definitione sequitur, id de re potest prædicari. Existentia ex Dei sive Entis perfectissimi, vel quo majus cogitari non potest idea sequitur.* (*Ens enim perfectissimum involvit omnes perfectiones, in quarum numero est etiam*

pour cela, réductible à l'argument ontologique classique, lequel est posé purement *a priori* ou, plus exactement, *a simultaneo*.

La conclusion que l'on propose peut maintenant se formuler d'un mot : l'argument ontologique, attribué à saint Anselme, ne lui appartient pas ; sa preuve, à lui, de l'existence de Dieu, telle qu'il l'a conçue et exposée, s'appuie tout entière sur la révélation, ou sur une démonstration *a posteriori*.

Mais, dira-t-on sans doute, n'est-il pas étrange, invraisemblable de supposer que le saint Docteur ait pris, comme point initial de son processus, la possibilité, l'essence du Parfait, quand l'existence actuelle pouvait être, en elle-même et sans recourir à cette première idée, affirmée par la foi, ou philosophiquement démontrée ? — Je réponds : Il n'est pas douteux, en fait, que saint Anselme n'ait préféré cette voie plus détournée. Et, si nous lui en voulons demander la raison, j'ajoute : vu le dessein et l'idée directrice du *Proslogion*, il n'avait pas, ce semble, de meilleure marche à suivre. Ce qu'il a voulu avant tout, la lecture du *Proœmium* le montre évidemment, c'est obtenir une vue d'ensemble, une synthèse logique, tout à la fois très précise et très simplifiée, des données de foi et de raison sur l'Être divin. Et, dès lors, puisque l'essence, pour autant qu'elle se peut distinguer en Dieu de l'existence, lui est logiquement antérieure, et qu'il avait le droit de déduire celle-ci de celle-là, l'exactitude de son point de vue ne lui commandait-elle pas de choisir l'essence, la possibilité, non l'existence, comme élément initial de la série ? Encore une remarque : dans le *Monologium*, dont il ne faut jamais oublier les intimes connexions, pour la pensée d'Anselme, avec le *Proslogion*,

existentia.) *Ergo existentia de Deo potest prædicari. Verum sciendum est, inde hoc tantum confici, si Deus est possibilis, sequitur quod existat...*

« *Non sufficit nos cogitare de Ente perfectissimo, ut asseramus nos ejus ideam habere, et in hac allata paulo ante demonstratione possibilitas Entis perfectissimi aut ostendenda, aut supponenda est, ut recte concludamus...* »

Cette preuve de la possibilité du Parfait absolu, que Leibniz demandait, saint Anselme l'avait donnée, nous essaierons de le montrer, dans le *Monologium*, puis au *Proslogion* et de nouveau dans la réponse à Gaunilon. Et s'il en est ainsi, sa démonstration de l'existence de Dieu pourrait être considérée, de l'aveu tout au moins du grand philosophe, comme strictement, « géométriquement » valable.

l'essence divine est nettement distinguée de l'existence (1), et l'argument des Degrés semble avoir pour terme immédiat et explicite, non l'existence, mais précisément l'essence du Parfait absolu (2).

II

Que le processus exposé ci-dessus soit identique à celui de saint Anselme, n'avons-nous pas déjà indiqué, en partie, les raisons de l'admettre? Mais il faut préciser et compléter la preuve, en suivant l'ordre de l'exposition.

1° Valeur réelle du concept : le Parfait absolu posé comme essence réelle, comme possible au sens positif.

A ce premier point de vue, le chapitre IV du *Proslogion* semble laisser peu de place au doute. — Du Parfait absolu, il est, dit saint Anselme, un double concept : concept de mot, concept de chose, le premier ne donnant pas, le second donnant l'intelligence de la chose. *Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur ; aliter, cum idipsum, quod res est, intelligitur* (3). Celui qui a le second concept, mais le second seul, comprend que le Parfait ne peut pas ne pas exister. *Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse ; isto vero, minime.*

Donc, disons-nous, c'est le second concept du Parfait, le concept de chose, que saint Anselme vise dans le *Proslogion*, non le premier, le concept de mot, puisque, de son aveu, le second seul, non le premier, peut lui servir pour son but, à savoir pour déduire l'existence actuelle du Parfait.

Mais concept de mot, concept de chose, qu'est-ce à dire, sinon concept inexprimable, ou, au contraire, légitimement exprimable par une *définition réelle?* Or, suivant la remarque de Leibniz, le caractère propre de la définition réelle, celui qui la distingue en toute hypothèse de la définition nominale, c'est qu'elle implique, sinon l'existence, tout au moins la possibilité

(1) *Monologium*, c. VI, *P. L.*, *Ibid.*, col. 153.
(2) *Monologium*, c. IV.
(3) *Proslogion*, c. IV, *P. L.*, *Ibid.*, col. 229.

du défini. Possibilité positive, évidemment, la négative n'étant nullement inconciliable avec la définition nominale.

Concluons : le concept du Parfait absolu, qu'Anselme a en vue dans le *Proslogion,* est, il vient de le déclarer, concept, non du mot, mais de la chose ; donc, concept exprimable par une définition réelle ; donc, impliquant la possibilité positive du défini, du Parfait.

On contestera peut-être la notion leibnizienne de la définition réelle. Soit, répondrons-nous ; quoiqu'il ne serait pas difficile, ce semble, d'en démontrer la valeur générale. Tout au moins, est-il vrai qu'elle s'applique au cas présent. Revenons aux textes cités : le concept non nominal du Parfait, le concept dont il s'agit dans le *Proslogion,* y est donné comme ayant pour caractère distinctif d'être vraiment une connaissance de la chose... *idipsum, quod res est, intelligitur;* et, un peu plus loin, dans ce même chapitre IV... *intelligens id quod Deus est.*

Que signifie, ici, demanderons-nous, connaissance, intelligence de la chose, du Parfait, sinon connaissance, intelligence des notes qui le constituent pour l'esprit humain ; mais non pas de ces notes comme éparses, isolées, car cela, en somme, ne dépasse pas le concept nominal, et, surtout, ce n'est pas encore la chose. La chose, c'est l'unité de ses notes constitutives. Donc, connaissance de ces notes comme conjointes, connaissance de leur harmonie mutuelle, de leur unité essentielle, ou, comme s'exprime l'École, de leur sociabilité. Le concept, qui forme le premier moment du processus anselmien, est connaissance, intelligence du Parfait, *id quod Deus est,* abstraction faite de son existence actuelle ; donc, connaissance de ce qui constitue le Parfait ainsi entendu, donc, de son unité essentielle, de sa possibilité positive, de sa valeur réelle.

On dira : de son unité essentielle, de sa possibilité positive, de sa valeur réelle — soit, mais posées idéalement, supposées, non démontrées. — C'est la difficulté principale de Gaunilon (1), la mieux développée : elle va contraindre Anselme à préciser nettement sa pensée.

Votre concept de Dieu, du Parfait, lui objecte Gaunilon, n'a

(1) *Liber pro Insipiente*, nos 4, 5. *P. L., Ibid.*, col. 244-246.

qu'une valeur purement idéale, nullement réelle. *Si esse dicendum est in intellectu,* QUOD SECUNDUM VERITATEM CUJUSQUAM REI NEQUIT SALTEM COGITARI : *et hoc in meo sic esse non denego* (n° 5) (1).

Pour que ce concept eût une valeur réelle, vous devriez, ou connaître Dieu en lui-même, ce dont il n'est pas question, ou dans quelque réalité finie qui lui fût identique, génériquement ou spécifiquement, et vous admettez que c'est impossible. *Huc accedit illud, quod prætaxatum est superius; quia scilicet illud omnibus, quæ cogitari possint, majus, quod nihil aliud posse esse dicitur quam ipse Deus ; tam ego secundum rem vel ex specie mihi vel ex genere notam, cogitare auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum Deum, quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitare possum. Neque enim aut rem ipsam, quæ Deus est, novi; aut ipsam possum conjicere ex alia simili, quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quidquam* (n° 4). Par exemple, ajoute-t-il, supposons un homme, un individu humain dont j'ignore l'existence. Je ne le connais pas en lui-même ; je peux dire cependant que je le connais dans la réalité objective et la vérité de sa nature humaine. *Nam si de homine aliquo, mihi prorsus ignoto, quem etiam esse nescirem, dici tamen aliquid audirem, per illam specialem generalemve notitiam, qua quid sit homo vel homines novi, de illo quoque secundum rem ipsam, quæ est homo, cogitare possem...* (n° 4). Quand vous m'aurez montré, par un argument certain, *argumento probetur indubio...*, que vous concevez le Parfait de cette manière, si ce n'est donc en lui-même, au moins dans une réalité identique à lui-même, que le Parfait a pour vous au moins cette valeur objective et cette réalité, alors, mais alors seulement, je vous accorderai que d'un tel concept vous pouvez déduire l'existence. *Prius enim certum mihi necesse est fiat, revera esse alicubi majus ipsum, et tum demum ex eo, quod majus est omnibus, in seipso quoque subsistere non erit ambiguum* (n° 5).

La question, on en conviendra, est maintenant posée aussi

(1) On voudra bien noter les mots que j'ai soulignés dans le texte : saint Anselme les reprendra tout à l'heure dans sa réponse.

clairement que possible. Le concept du Parfait, duquel est déduite l'existence, a-t-il une valeur purement idéale, purement logique, ou, au contraire, une valeur réelle, objectivement réelle dans l'ordre des essences, s'imposant, dès lors, à l'esprit ? Et, si on l'affirme, comment le prouve-t-on ?

A vous qui dites : la valeur du concept est purement idéale, nullement réelle — répond saint Anselme, reprenant les termes mêmes dont s'était servi Gaunilon — *Dicis quidem* (*quicumque es qui dicis hæc posse dicere insipientem*) *quia non est in intellectu aliquid, quo majus, cogitari non possit*, ALITER QUAM QUOD SECUNDUM VERITATEM CUJUSQUE REI NEQUIT SALTEM COGITARI (1) — à vous qui parlez ainsi, j'oppose une négative absolue (2).

Et quelles sont mes preuves ? Au croyant comme vous — *Quoniam non me reprehendit... insipiens... sed quidam non insipiens, et catholicus* (3)... je prouve par la foi... *fide... tua pro firmissimo utor argumento* (4).

A l'incrédule, à l'athée, je prouve par la démonstration qui a été donnée... *quod necessario in rei veritate esse monstratum est* (5).

Où l'a-t-il donnée ? Cette question nous amène au second moment du processus, à la preuve.

2° Il l'a indiquée, nous l'avons déjà dit, au chapitre III du *Proslogion*, et il l'a développée au chapitre VIII du *Liber apologeticus*. O mon Dieu, s'écrie le saint Docteur (6), vous êtes plus grand, plus parfait que tout être concevable ; c'est pourquoi vous avez l'existence, et l'existence nécessaire. Et, en effet, si quelque intelligence pouvait concevoir un être meilleur, plus parfait que vous, alors la créature s'élèverait au-dessus du Créateur, jugerait le Créateur ; ce qui est grandement absurde. *Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari possit non esse : et hoc es tu, Domine Deus noster. Sic ergo vere es, Domine, Deus meus,*

(1) *Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente*, c. I, *P. L.*, *Ibid.*, col. 249.

Les mots soulignés, par vérification plus aisée du parallélisme, ne le sont pas dans le texte.

(2 *Liber apologeticus*, c. I et II.

(3) *Ibid.*, *P. L.*, 247, 248.

(4) *Ibid.*, *P. L.*, col. 249.

(5) *Ibid.*, *P. L.*, col. 251.

(6) *Prosl.*, c. III, *P. L.*, *Ibid.*, col. 228.

ut nec cogitari possis non esse ; et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem, et judicaret de Creatore ; quod valde est absurdum

Dans cette dernière phrase *Si enim...*, qui énonce la preuve, faisons abstraction de la nuance psychologique et de quelques autres détails d'expression, auxquels l'écrivain ne semble pas avoir attaché grande importance. Reste l'idée, qui revient à cette formule : on ne peut concevoir quelque chose de meilleur, de plus parfait que Dieu ; ainsi l'exige l'ordre des degrés et, pour ainsi parler, des hauteurs de perfection des êtres.

Ouvrons maintenant le *Monologium*, duquel saint Anselme nous a dit (*Prosl., Proœm.*) : En écrivant le *Proslogion*, j'ai voulu abréger, réduire à une plus simple et plus claire unité les longs développements du *Monologium*. Or, aux chapitres I-III de ce dernier ouvrage, plus visiblement encore au chapitre IV, je trouve un argument qui peut s'énoncer de la sorte : Il faut nécessairement admettre une nature supérieure en bonté, en perfection, à toutes les autres ; ainsi l'exige l'ordre des degrés de perfection, si l'on ne veut tomber dans une absurdité. *Cum igitur naturarum aliæ aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem. Si enim hujusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus sit ibi gradus superior, quo superior alius non inveniatur ; ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus* (1).

N'y a-t-il là qu'une simple coïncidence ? Ou bien, étant données les affinités étroites (on pourrait jusqu'à un certain point dire : le parallélisme) des deux traités, qui sont, d'ailleurs, affirmées par l'auteur, et très faciles à vérifier, n'est-il pas légitime d'expliquer par l'argument développé du *Monologium* la concise indication du *Proslogion ?*

Comment douter, qu'en posant au début du *Proslogion* ce concept du Parfait absolu, base de son argumentation, Anselme n'ait eu en vue ces premiers chapitres du *Monologium*, où il en avait démontré la valeur réelle, objective ? Lui qui a deman-

(1) *Monologium*, c. IV. *P. L.*, *Ibid.*, col. 148, 149.

dé, et avec instance, une lecture très attentive, très avertie de ses ouvrages (*Rogo ne statim... sed diligenter perspiciat... Precor autem et obsecro vehementer*) (1), il aurait écrit avec de belles distractions ? Non, en énonçant au *Proslogion* le concept du Parfait, il a dû certainement penser à l'argument qui en établissait le bien fondé. Et, s'il y a pensé, il a dû l'indiquer de quelque manière. Or, il nous a semblé que ces lignes du chapitre III : *Si enim aliqua mens posset cogitare aliquis melius te...*, renferment un succinct résumé et comme un rappel de l'argument du *Monologium*. Mais, quand elles n'auraient pas cette valeur, du moins, notons-le encore une fois, il ne paraît pas douteux qu'en énonçant le concept du parfait, saint Anselme ait visé l'argument sur lequel il l'avait appuyé, afin d'éclairer et de prouver l'un par l'autre (2).

Bien plus, on obtiendra peut-être une sorte d'évidence du fait, si on relit le *Liber apologeticus*. Pressé par Gaunilon, et nous l'avons vu, sur ce point précis, toujours le même, la valeur réelle du concept du Parfait, ou, en d'autres termes, la possibilité positive de Dieu, Anselme répond. C'est la réponse définitive, celle qui conclut le traité (3) ; c'est encore l'argument qu'il avait rappelé au *Proslogion* et développé au *Monologium*, la preuve des degrés.

On n'a pas oublié l'objection capitale de l'adversaire ; saint Anselme la reproduit. Pour que le concept du Parfait eût, pour nous, valeur réelle, il faudrait, avait dit Gaunilon, que son essence nous fût connaissable, ou en elle-même, ou, du moins, dans une essence assimilable génériquement ou spécifiquement ; or, l'un comme l'autre est impossible. Non, car il est possible de s'élever, par degrés, des essences finies jusqu'à l'essence infinie.

Il sera utile de transcrire en entier le passage : *Item, quod*

(1) Préface du *Monologium*, *P. L.*, *Ibid.*, col. 143, 144. Cf. Lettre 67 (l. I) ; Lettre 103 (l. IV), *P. L.*, t. CLVIII, col. 1138, 1139 ; *P. L.*, t. CLIX, col. 252 ; Lettre 74 (l. I), *P. L.*, *Ibid.*, col. 1144.

(2) On pourrait objecter : la preuve du *Monologium* a pour objet immédiat la réalité d'existence, non la réalité d'essence ou possibilité de Dieu. — Il importe peu, répondrions-nous, si Anselme pouvait et devait considérer l'argument comme également valable dans ce second sens, auquel d'ailleurs le contexte est plus favorable.

(3) *Liber apologeticus...*, c. VIII, IX.

dicis : quo majus cogitari nequit, secundum rem vel ex genere tibi vel ex specie notum, te cogitare auditum, vel in intellectu habere non posse ; quoniam nec ipsam rem nosti, nec eam ex alia simili potes cognoscere ; palam est rem aliter sese habere. Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile majori bono, in quantum est bonum ; patet cuilibet rationali menti quia de minoribus bonis ad majora conscendendo, ex his, quibus aliquid cogitari potest majus, multum possumus conjicere (1) *illud quo nihil potest majus cogitari. Quis enim, verbi gratia, vel hoc cogitare non potest, etiamsi non credat in re esse quod cogitat, scilicet, si bonum est aliquid, quod initium et finem habet ; multo melius esse bonum, quod, licet incipiat, non tamen desinit : et sicut istud illo melius est, ita isto esse melius illud, quod nec finem habet nec initium, etiamsi semper de præterito per præsens transeat ad futurum : et sive sit in re aliquid hujusmodi, sive non sit, valde tamen eo melius esse id, quod nullo modo indiget vel cogitur mutari vel moveri, an hoc cogitari non potest ; aut aliquid hoc majus cogitari potest, aut non est hoc ex iis, quibus majus cogitari valet, conjicere id quo majus cogitari nequit? Est igitur unde possit conjici, quo majus cogitari nequeat. Sic itaque facile refelli potest insipiens, qui sacram auctoritatem non recipit ; si negat, quo majus cogitari non valet, ex aliis rebus conjici posse* (2)...

N'est-il pas bien clair que c'est là l'argument des degrés, et saint Anselme l'apporte pour prouver le point en litige, la valeur réelle du concept, la réalité d'essence du Parfait? Et toutefois, comme s'il redoutait une méprise, il veut préciser encore. — Remarquez-le bien, semble-t-il dire, il ne s'agit pas de l'existence actuelle... *sive sit in re aliquid hujusmodi, sive non sit ;* et, un plus haut : *etiamsi non credat in re esse quod cogitat...* Il ne s'agit pas de l'existence ; donc, de l'essence, de la possibilité de Dieu.

Mais l'incrédule, l'athée, l'*insipiens*, n'est pas l'unique adversaire. Il y a le croyant, et, pour lui, Anselme répète succincte-

(1) *Conjicere*. Le saint Docteur n'en prétend pas moins, ici comme au *Monologium*, donner sa preuve comme démonstrative, et il la propose en ce sens, aux dernières lignes du texte que nous citons.

(2) *Liber apologeticus*, c. VIII. *P. L.*, t. CLVIII, col. 257, 258.

ment (car ici une simple mention suffirait) la preuve de foi, déjà énoncée aux chapitres du *Liber apologeticus,* et d'ailleurs indiquée aux chapitres I et II du *Proslogion.*

Dans la première partie de ce travail, où les conclusions étaient d'avance formulées, l'argument de saint Anselme, tel que lui-même l'aurait conçu et aurait entendu l'exprimer, était ramené à un processus contenant trois moments : affirmation de la réalité d'essence ou de la possibilité du Parfait, — preuve de cette affirmation, — déduction de l'existence actuelle et des autres perfections divines.

3° La discussion textuelle, qui précède, paraît laisser le droit de maintenir, du moins comme probables, les deux premières conclusions. La troisième ne fait, croyons-nous, doute pour personne, et précisément l'opinion que l'on a voulu combattre consiste à renfermer l'argument anselmien dans ce troisième moment, sans tenir compte des deux autres, qui le préparent et le légitiment.

Le passage de la possibilité positive, de la réalité d'essence à la réalité d'existence, est-il justifié, quand il s'agit de cette essence tout à part, qui, dans ses notes constitutives, comprend l'existence ? Il semble qu'on l'accorde assez généralement.

Mais une telle discussion excéderait les limites du présent travail. On l'a dit au début : il s'agissait uniquement d'établir, d'après les textes du saint Docteur, que sa preuve célèbre de l'existence de Dieu, étant appuyée sur la démonstration *a posteriori* par l'argument des degrés, de la possibilité divine, ne pouvait dès lors être assimilée à la preuve ontologique, purement *a priori,* qui porte le nom d'Anselme.

Si l'on oppose certains textes, qui paraissent infirmer cette conclusion, leur ambiguïté s'explique suffisamment par l'imperfection relative de la langue et de la méthode philosophiques, et aussi par le point de vue où s'était placé l'écrivain.

Chez lui, une diction nette et exacte est déjà au service d'une pensée elle-même ferme et très étudiée : c'est, en essai et comme en ébauche, l'analyse pénétrante et puissante, le style rigoureusement modelé sur l'idée de Thomas d'Aquin, avec des qualités d'un tout autre ordre qu'Anselme devait à la lecture assidue d'Augustin.

Ébauche de première valeur, mais enfin ébauche : il ne faut donc pas s'attendre à trouver ici, du moins comme procédé suivi et constant, cette rigueur dans l'emploi des termes, ces divisions lumineuses, ces déterminations précises des questions à traiter, apanage de la Scolastique en possession de son plein développement. Cette imperfection, ce caractère inachevé, si l'on veut, de la langue et de la méthode rendent déjà raison de l'équivoque de plusieurs textes.

Une autre explication, qui va plus au fond de la difficulté, complète et renforce la première. Il s'agit du point de vue où se plaçait Anselme, en écrivant son *Proslogion*. Le but qu'il poursuivait alors primait pour lui tout le reste : on n'en saurait douter après la lecture du *Proœmium* et de ce premier chapitre, où l'ardent désir de la vérité, l'humble prière qui la demande à la Lumière infinie, rappellent de si près la manière inimitable de l'auteur des *Confessions*.

Ce qui avait séduit le disciple d'Augustin, ce qu'il avait cherché avec tant de peine, et, par une divine faveur, trouvé enfin, c'était une vue d'ensemble, une synthèse tout à la fois exacte et harmonieuse des perfections de l'Infini. Là était, et non ailleurs, le progrès à réaliser sur le *Monologium*... *Considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, cœpi mecum quærere si forte posset inveniri unum argumentum* (1)... N'était-ce pas, en effet, un précieux progrès et comme une découverte pour l'époque, ou du moins pour ce milieu intellectuel, tel qu'il se laisse entrevoir par les préfaces de ces opuscules, le *Monologium* et le *Proslogion*, qui lui étaient destinés ?

Sans doute, le premier moment de la série, la première donnée de laquelle devait dépendre tout le reste, était bien la réalité d'essence, la positive possibilité du Parfait. Mais cette donnée fondamentale, il n'y avait plus à l'établir : elle l'avait été aux premiers chapitres du *Monologium*. Il suffisait donc de rappeler cette argumentation, comme, en effet, croyons-nous, Anselme l'a fait, soit au chapitre III du *Proslogion*, soit dans la réplique, où l'identité de l'argument formulé au chapitre VIII

(1) *Proslogion, Proœmium*, P. L., *Ibid.*, col. 223.

avec la preuve du *Monologium* nous a paru laisser peu de place au doute.

Or, après ce rappel, il était tout naturel, requis même en quelque manière, que l'attention de l'écrivain se portât avant tout, non plus sur le premier moment du processus — c'était chose réglée — mais sur la déduction elle-même, la synthèse des perfections divines. Et dès lors, étant donnée d'ailleurs l'imperfection relative de la méthode et de l'expression technique, il était à prévoir, surtout quand il s'agirait, non du point de vue actuel et dominant, c'est-à-dire de la synthèse, mais de cet élément initial déjà dépassé et relégué au second plan, que la netteté des formules pourrait laisser à désirer, que plus d'un texte, trop hâtivement rédigé, paraîtrait osciller entre la possibilité positive de l'essence du Parfait et la possibilité purement négative ou logique.

Et si, après le *Proslogion,* surgissait un adversaire qui, précisément, ramenât la question en arrière, de la synthèse vers le premier moment du processus, il serait bien difficile qu'Anselme, tout en saisissant exactement l'objection, la reproduisant même, nous l'avons constaté, en propres termes, n'eût pas cependant quelque peine à s'y adapter, et que la clarté de sa réponse ne s'en ressentît en aucune façon. De fait, cet état d'esprit se laisse deviner dans la réplique qui, à côté des parties excellentes, présente des points obscurs et des traits d'une subtilité raffinée : on y sent un certain défaut de mise au point.

On n'éprouve aucune peine à avouer ces imperfections et ces inégalités, comme on a reconnu tout à l'heure, de bonne grâce, l'existence de certaines formules plus ou moins ambiguës. La seule question est de savoir s'il faut préférer, pour l'interprétation de la pensée de saint Anselme, ces éléments, d'une signification douteuse, et d'ailleurs, nous avons essayé de le montrer, susceptibles d'une explication plausible, aux textes clairs et précis, qui ont été, au cours de ce travail, exposés et discutés. La solution négative nous a semblé la plus acceptable.

CAMILLE DE BEAUPUY.

LE MOUVEMENT ABSOLU ET LE MOUVEMENT RELATIF

VIII

JEAN DUNS SCOT

Au sujet du lieu et du mouvement, Averroès, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, Gilles de Rome, ont proposé des théories qui, en plusieurs de leurs parties, diffèrent grandement les unes des autres. Toutes ces théories, cependant, s'accordent à proclamer la vérité d'une même affirmation : L'orbite suprême n'a d'autre mouvement qu'un mouvement de rotation ; son centre fixe appartient à un corps absolument immobile, et ce corps, c'est la Terre.

La présence de cette affirmation en toutes ces théories, la prépondérance du rôle qu'elle y joue, apparaissent plus nettement encore si l'on essaye de dépouiller chacune d'elles de ce qui la distingue des autres pour laisser subsister seulement ce qu'elles ont de commun. Voici, en effet, à quoi se réduit ce qu'il y a d'identique en ces théories :

Il est impossible de concevoir aucun mouvement local, si l'on n'imagine un repère, fixe par définition, par rapport auquel les corps sont dits en mouvement ou en repos selon que leur position, comparée à ce terme fixe, change ou non avec le temps.

Ce terme invariable est un corps concret, existant d'une existence actuelle.

En particulier, la révolution d'un orbe céleste exige que son centre fixe soit incorporé à une masse entièrement immobile.

Ce corps est la Terre qui demeure perpétuellement immobile au centre du Monde.

Ces propositions sont le soutien et comme l'ossature de toutes les doctrines que la Scolastique arabe ou chrétienne a émises, jusqu'ici, au sujet du lieu et du mouvement ; que l'on nie ces propositions, et toutes ces doctrines s'écroulent, entraînant avec elles la Physique entière de l'École.

Parmi les conséquences auxquelles conduisent ces propositions, voici qu'il en est auxquelles l'École et, particulièrement, l'Université de Paris vont contredire aussi bien par leurs astronomes que par leurs théologiens.

Une de ces conséquences a été formulée par Averroès : Si toute circulation céleste se produit nécessairement autour d'un corps central immobile, le système astronomique de Ptolémée est inadmissible ; il faudrait imaginer une terre au centre de l'excentrique de chaque planète; il en faudrait mettre une autre au centre de tout épicycle.

Or, voici qu'au commencement du XIVe siècle, le système astronomique de Ptolémée règne sans conteste sur les Franciscains qui subissent l'influence de Duns Scot, et sur les maîtres de la Faculté des Arts de Paris. Sans doute, l'ingénieux agencement d'orbites imaginé par Bernard de Verdun a fait tomber la plupart des objections qu'Averroès avait dressées contre ce système. Il en reste une debout, cependant, et c'est précisément celle que nous venons de rappeler. Parmi les trois orbes que Bernard de Verdun attribue à chaque planète, il en est un, l'orbe intermédiaire, qui décrit une révolution autour d'un simple point géométrique qu'aucune masse immobile n'incorpore. Si l'on veut mettre hors de conteste la théorie astronomique de l'*Almageste,* il faut renoncer à cet axiome : La rotation d'une orbite céleste exige qu'une Terre immobile occupe le centre de cette orbite.

Selon les doctrines qui viennent d'être exposées, l'immobilité de la Terre au centre du Monde est nécessaire non pas seulement de nécessité physique, mais de nécessité logique; la nier, ce serait priver de sens toute notion de lieu et de mouvement, ce serait proclamer une absurdité.

Affirmer l'immobilité de la Terre au centre du Monde, c'est affirmer l'immobilité de l'Univers *secundum substantiam.* Les diverses parties de l'Univers peuvent bien échanger entre elles

les lieux qu'elles occupent, en sorte que le Monde soit mobile *secundum dispositionem* ; mais l'Univers ne peut subir aucun déplacement d'ensemble ; il demeure enfermé en une sphère qui est invariable, car le centre en est absolument fixe. Parler d'un déplacement d'ensemble de l'Univers ce serait parler d'une impossibilité logique. La toute-puissance de Dieu elle-même ne pourrait produire ce déplacement, qui implique contradiction.

Or, voici que l'orthodoxie chrétienne s'irrite des innombrables entraves qu'au nom de la Logique, le Péripatétisme et l'Averroïsme prétendent imposer à la Toute-Puissance divine ; ces entraves, elle entend les briser. En 1277, à la demande du pape Jean XXI, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, convoque une assemblée de docteurs en Sorbonne « et autres prud'hommes ». Sans pitié, ces théologiens condamnent toutes les propositions (1) où l'on refusait à Dieu le pouvoir d'accomplir un acte, sous prétexte que cet acte est en contradiction avec la *Physique* d'Aristote et d'Averroès.

Parmi les erreurs condamnées, il s'en trouve une (2) qui est formulée en ces termes : « *Quod Deus non possit movere Cælum motu recto. Et ratio est quia tunc relinqueret vacuum.* »

Pour dénier à Dieu le pouvoir d'imposer à l'Univers un déplacement d'ensemble, l'auteur ici condamné invoquait une raison qu'un Péripatéticien n'eût point admise ; hors du Monde, selon le Philosophe, il n'y a pas de lieu, partant pas de vide. Mais ce que les docteurs de Sorbonne avaient censuré, c'était la proposition elle-même, non le motif invoqué en sa faveur ; soutenue par des arguments plus exactement péripatéticiens, elle n'eût sans doute pas rencontré plus d'indulgence auprès d'eux.

Bien que la valeur dogmatique des décisions d'Étienne Tempier ait été contestée dès l'origine, l'influence des condamnations portées par les docteurs en Sorbonne fut très grande à l'Université de Paris, et dans les Universités anglaises et allemandes auxquelles celle-ci donnait le mot d'ordre. D'ailleurs, ceux-là mêmes qui contestaient la validité de la condamnation

(1) R. P. DENIFLE et E. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tomus I (1200-1285) ; Paris, 1889. Pièce n° 473, 7 mars 1277.

(2) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tomus I, p. 546, erreur n° 49.

que nous venons de rapporter n'eussent osé soutenir que l'Assemblée de 1277 avait formulé un non-sens ; il leur fallait bien admettre, contre le sentiment très net d'Aristote, que l'on peut attribuer à l'Univers un mouvement d'ensemble sans cependant proférer par là des paroles qui ne signifient rien.

Ainsi l'Astronomie et la Théologie unissaient leurs efforts pour contraindre les philosophes à reprendre sur nouveaux frais la théorie du lieu et du mouvement local.

La doctrine nouvelle, élevée sur les ruines de la théorie péripatéticienne, devait rappeler, par la plupart de ses traits, la doctrine de Damascius et de Simplicius ; l'École Franciscaine allait être la principale ouvrière de l'édifice qu'il s'agissait de construire.

C'est Jean Duns Scot qui en pose la première pierre.

De ses idées sur le lieu et le mouvement, il n'a pas donné d'exposé d'ensemble ; il les a émises çà et là, incidemment, à propos de discussions théologiques ; cette particularité suffirait à rendre malaisée la tâche de les saisir pleinement ; leur extrême subtilité n'est pas faite pour rendre cette tâche moins ardue ; essayons cependant d'en venir à bout.

L'étude du lieu est, pour Duns Scot, l'étude d'une relation entre deux termes, le corps contenu, le corps contenant.

L'idée de *lieu* (1) comporte tout d'abord celle d'une surface ; mais cette surface ne suffirait pas à constituer le lieu ; il y faut joindre la considération de la matière qui forme le contenant ; la surface seule, abstraction faite de cette considération, ne saurait être regardée comme délimitant un lieu ; cette nécessité d'avoir égard, non seulement à la surface limite, mais encore à la matière ambiante, lorsqu'il s'agit de définir le lieu, se marque par l'expression *ultimum continentis* au moyen de laquelle les Péripatéticiens donnaient cette définition.

Mais un corps ne peut être contenant qu'à l'égard d'un corps contenu ; le lieu a donc une contre-partie (2). Le lieu corres-

(1) R. P. F. Joannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, Ordinis Minorum, *Quæstiones quodlibitales :* Operum tomus duodecimus ; Lugduni, sumptibus Laurentii Durand, MDCXXXIX. Quæstio XI : Utrum Deus possit facere quod, manente corpore et loco, corpus non habeat *ubi*, sive *esse* in loco ? pp. 266-267.

(2) J. Duns Scot, *loc. cit.*, p. 262.

pond à l'action de loger, *locare ;* la contre-partie correspond à la passion opposée à cette action, au fait d'être logé, *locari.* Cette contre-partie du lieu, Duns Scot la désigne par le terme *ubi ;* il emprunte la définition de ce terme à l'Auteur des *Six Principes :* « *Ubi* est circumscriptio corporis a circumscriptione loci procedens. »

Cet Auteur des *Six Principes,* auquel Duns Scot emprunte la notion d'*ubi* qui désormais jouera un grand rôle dans la théorie du lieu, n'est autre que Gilbert de la Porrée (1), né à Poitiers en 1076, et nommé en 1142 évêque de sa ville natale, où il mourut en 1154. Son *Liber sex principiorum* était, au Moyen Age, intimement lié à l'*Organon* d'Aristote. On y trouve (2), en effet, le définition de l'*ubi* citée par Duns Scot ; elle est suivie de cette remarque essentielle que le lieu est un attribut du corps contenant et l'*ubi* un attribut du corps contenu.

La relation que nous avons à étudier est donc un rapport entre deux termes : l'un de ces termes, le lieu, est intrinsèque au corps contenant et extrinsèque au corps contenu ; l'autre, l'*ubi,* est intrinsèque au contenu et extrinsèque au contenant (3).

Outre le lieu et l'*ubi,* Duns Scot considère encore (4) un troisième élément qu'il nomme *positio ;* ce mot peut être traduit en français par *disposition.* Les parties d'un corps sont, au sein du corps entier, rangées dans un certain ordre ; lorsque ce corps se trouve en un certain lieu, lorsqu'il y possède son *ubi,* ses diverses parties occupent diverses parties du lieu ; la *disposition* indique cet ordre dans lequel les parties du corps se trouvent par rapport aux diverses parties du lieu ou du corps

(1) Sur Gilbert de la Porrée, voir : DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale,* deuxième édition, Louvain et Paris, 1905 ; pp. 204-207. CARL PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande,* 2e Aufl., Leipzig, 1885 ; Bd. II, Ss. 217-229.

(2) GILBERTI PORRETANI PICTAVENSIS *Liber sex principiorum,* Cap. VII. (Cet écrit est imprimé avec l'*Organon* d'Aristote dans la plupart des anciennes éditions des traductions latines de l'*Organon.* Cf. : PRANTL, *Op. cit.,* p. 225, en note, et p. 226, en note). Nous le citons d'après l'édition suivante : ARISTOTELIS *Opera nonnulla,* Augustæ Vindelicorum, Ambrosius Keller, 1479.

(3) R. P. F. JOANNIS DUNS SCOTI, DOCTORIS SUBTILIS, Ordinis Minorum, *Quæstiones in librum IV Sententiarum :* Operum tomus octavus : Lugduni, Sumptibus Laurentii Durand, MDCXXXIX. Dist. X, quæst. II : Utrum idem corpus possit esse localiter simul in diversis locis ? p. 513.

(4) J. DUNS SCOT, *Op. cit.,* Dist. X, quæst. I.

ambiant. La disposition est un ensemble de données quantitatives, d'éléments géométriques qui spécifient l'*ubi* du corps. Damascius et Simplicius l'avaient également considérée.

Ces préliminaires posés, Duns Scot peut aborder la difficile question de l'immobilité du lieu. Examinons successivement divers cas.

Imaginons, tout d'abord (1), que les corps contenants demeurent les mêmes, tandis que le corps contenu par air vient à changer. Pourrons-nous dire que le lieu demeure et que des corps différents viennent successivement occuper le même lieu?

Une telle affirmation serait, semble-t-il, en contradiction avec ce qui précède. Le lieu est un rapport entre le contenant et le contenu ; si l'on change l'un des deux termes, le rapport change ; lors même que le contenant demeurerait invariable, on ne peut dire que le lieu reste le même si le contenant ne reste pas le même.

A cela, Duns Scot répond que le lieu n'est pas *toute* la relation qui existe entre le contenant et le contenu ; il est, dans cette relation, ce qui concerne le contenant ; quant au contenu, il n'y figure que d'une manière générale et non d'une manière particulière ; pour définir le lieu que forment tels corps contenants il faut, il est vrai, considérer un corps contenu; mais il n'est pas besoin de le désigner d'une manière spéciale, de dire s'il est tel ou tel corps. Changeons donc le corps contenu sans changer les corps contenants ; nous aurons, il est vrai, modifié la relation entre le contenant et le contenu ; mais en cette relation, nous n'aurons pas changé ce par quoi elle constitue le lieu. Lorsque le corps contenu se meut seul, sans changement des corps contenants, le lieu demeure immuable.

Prenons maintenant un second cas (2) : Le corps contenu ne se meut pas, mais les corps contenants se renouvellent incessamment. Ainsi en est-il, selon l'exemple choisi par Aristote,

(1) J. Duns Scot, *Quæstiones quodlibetales ;* quæst. XI. Operum tomus XII, pp. 266-267.

(2) Joannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, Ordinis Minorum, *Quæstiones in librum II Sententiarum ;* Operum tomi sexti pars prima ; Lugduni, sumptibus Laurentii Durand, MDCXXXIX. Dist. II : quæst. VI, An locus angeli sit determinatus, punctualis, maximus et minimus ; p. 193.

pour un navire à l'ancre dans le cours d'un fleuve. Dirons-nous que le lieu de ce navire ne change pas?

Ici, la réponse ne saurait être douteuse. Pour les Péripatéticiens, le lieu d'un corps est un attribut absolu des corps ambiants ; pour Duns Scot, c'est un attribut relatif de ces mêmes corps ; il consiste en un rapport de ces corps au corps contenu. Pour les uns comme pour les autres, c'est un accident des corps contenants. Or, aucun accident ne peut demeurer si le sujet où cet accident se trouve vient à être remplacé par un autre sujet. Il n'est donc pas possible que le lieu d'un corps reste un seul et même lieu lorsque la matière environnante vient à se renouveler, quand bien même le corps en question demeurerait immobile.

Pour qu'un corps ou un ensemble de corps fût en un lieu immuable, il faudrait que l'enceinte qui le contient fût composée de corps incapables de tout mouvement ; Aristote, d'ailleurs, avait fort bien vu qu'un lieu immobile ne pouvait s'obtenir d'autre façon. Mais où trouver dans l'Univers les corps invariables qui composeraient une telle enceinte? Ils n'existent pas.

En désespoir de cause, certains philosophes reculent, pour trouver cette enceinte immuable, jusqu'aux bornes du Monde ; ils croient la trouver dans la surface sphérique qui limite l'Univers ; sans doute, disent-ils, l'orbe céleste dont elle est l'extrémité se meut, et, par là, cette surface est variable ; mais à titre de limite de l'Univers, elle est invariable, car l'Univers, pris dans son ensemble, est immobile. Nous reconnaissons l'opinion qu'Albert le Grand attribuait faussement à Gilbert de la Porrée.

Cette raison est sans valeur. Cette surface sphérique ne peut borner l'Univers qu'elle ne borne, tout d'abord, quelqu'une de ses parties ; si cette partie change d'un instant à l'autre, la surface qui la borne change aussi d'un instant à l'autre, partant, elle ne saurait, à titre de limite de l'Univers, demeurer identique à elle-même.

Dès lors, il faut renoncer à trouver nulle part cette enceinte incapable de mouvement qui, seule, constituerait un lieu immuable ; toujours la matière qui entoure un corps est susceptible d'éprouver quelque mouvement local.

Lors donc que cette matière environnante, sujet de l'accident que nous nommons lieu, vient à être animée de mouvement local, le lieu du corps fixe que cette matière contient change incessamment. Non pas que ce lieu soit animé de mouvement local ; il n'est pas susceptible de ce mouvement-là ; mais, à chaque instant, le lieu du corps périt, se corrompt, et un lieu nouveau est engendré. Incapable de mouvement local, le lieu est susceptible de génération et de corruption.

Cependant, on dit communément que le corps considéré demeure sans cesse au même lieu. Qu'entend-on par là ? D'après ce que nous venons de dire, ce corps est véritablement en un certain lieu à un certain instant, et en un autre lieu à un autre instant. A chacun de ces deux lieux réellement distincts correspond un lieu rationnel (*ratio loci*), et, en vérité, ces deux lieux rationnels sont aussi distincts ; mais ils sont *équivalents au point de vue du mouvement local*. C'est cette équivalence que l'on entend rappeler en disant que le lieu d'un corps immobile demeure invariable lors même que les corps environnants sont en mouvement.

Qu'est-ce que ce lieu rationnel, cette *ratio loci?* C'est un rapport à tout l'Univers. Quand deux tels rapports sont numériquement distincts, mais spécifiquement identiques, ils correspondent à deux lieux distincts, mais équivalents ; un corps qui occupe successivement ces deux lieux ne se meut point de mouvement local. Quand deux lieux rationnels ont entre eux non seulement une différence numérique, mais encore une différence spécifique, les lieux auxquels ils correspondent ne sont plus équivalents ; le corps qui occupe successivement ces deux lieux se meut de mouvement local.

Lorsqu'un corps se meut, on dit communément qu'un second corps vient occuper le lieu que quitte le premier ; cela n'est point exact, cependant, si les corps environnants se meuvent aussi ; le lieu du second corps n'est nullement identique au lieu du premier ; le lieu de celui-ci périssait, tandis que le lieu de celui-là s'engendrait ; mais le second lieu rationnel perdu par le premier corps, numériquement distinct du lieu rationnel gagné par le second, lui est spécifiquement identique, en sorte que le lieu qui s'engendre est équivalent au lieu qui

périt ; au point de vue de l'équivalence, on peut dire que le lieu est incorruptible.

Selon cette théorie, lorsqu'un corps se meut de mouvement local en chassant devant lui le corps dont il prend la place, on peut, en ces deux corps, distinguer quatre changements (1) ; deux de ces changements se produisent dans le corps qui est chassé, et deux dans le corps qui survient ; chacun de ces changements s'opérant entre deux termes, huit termes différents peuvent être énumérés.

Considérons, par exemple, le corps qui chasse l'autre. Un premier changement a pour terme initial (*a quo*) l'*ubi* primitif du corps, pour terme final (*ad quem*) la privation de cet *ubi* ; ce premier changement est la perte de l'*ubi* primitif. Le second changement a pour terme initial la privation du nouvel *ubi*, et, pour terme final, ce nouvel *ubi* ; ce second changement est l'acquisition du nouvel *ubi*.

Deux changements tout semblables ont leur siège dans le corps expulsé.

Toute cette théorie de Duns Scot sur l'immobilité du lieu ne fait guère que développer ce qu'avait indiqué saint Thomas, particulièrement en son opuscule *De natura loci* ; toutefois, entre la doctrine du Docteur Angélique et celle du Docteur Subtil, il convient de noter une divergence à laquelle les Scotistes attacheront une grande importance ; lorsqu'un corps immobile se trouve plongé dans un milieu variable, Thomas d'Aquin lui attribue un lieu rationnel unique, et Gilles de Rome, d'une manière analogue, regarde comme invariable le lieu formel de ce corps ; c'est une opinion que Duns Scot condamne avec force ; pour lui, d'un instant à l'autre, ce corps se trouve en des lieux rationnels différents ; numériquement distinctes, les *rationes loci* successives sont seulement équivalentes entre elles ; c'est l'influence de Damascius et de Simplicius que nous percevons ici, très nettement, en la doctrine du Docteur Subtil.

La distinction entre le fait de loger et le fait d'être logé,

1. R. P. F. JOANNIS DUNS SCOTI, DOCTORIS SUBTILIS, Ordinis Minorum, *Quæstiones in librum IV Sententiarum* : Operum tomus octavus ; Lugduni, apud Laurentium Durand, MDCXXXIX. Dist. X, quæst. I : Utrum possibile sit corpus Christi sub specie panis et vini realiter contineri ? p. 501.

entre le lieu et l'*ubi*, est le fondement de l'explication du mouvement de la dernière sphère céleste.

La dernière sphère céleste n'est contenue par aucun corps (1) ; elle n'est pas en un lieu ; elle n'a pas d'*ubi ;* comment donc peut-elle se mouvoir de mouvement local ? Peut-être prétendra-t-on que la dernière sphère céleste est immobile ; on n'en serait guère plus avancé en la solution de cette difficulté ; dire que la dernière sphère est immobile, ce serait affirmer qu'elle ne se meut point du mouvement local dont elle est capable ; mais de quel mouvement local serait-elle capable si elle n'est en aucun lieu ?

Selon Duns Scot, la solution de cette difficulté gît dans une distinction.

Le mouvement local des corps autres que l'orbe suprême consiste en la continuelle destruction d'un certain *ubi* que remplace un autre *ubi ;* le corps cesse d'*être logé* d'une certaine manière pour être logé ensuite d'une autre manière. Il n'en est pas de même de la dernière orbite ; sa manière d'*être logée* ne change pas ; elle n'est jamais logée ; ce qui change d'instant en instant, c'est la manière dont elle *loge* le corps qui est contenu ; les autres corps se meuvent *secundum locari ;* elle se meut *secundum locare.*

Selon Duns Scot, c'est là le sens qu'il faut attribuer à la proposition célèbre d'Averroès : Le dernier ciel est en un lieu par son centre.

A ces considérations, le Docteur Subtil donne la conclusion que voici : « De même que le Ciel peut tourner bien qu'aucun corps ne le contienne, de même il pourrait tourner alors qu'il ne contiendrait aucun corps ; il pourrait encore tourner, par exemple, s'il était formé d'une seule sphère, homogène dans toute son étendue ; le mouvement de rotation, pris en lui-même, est donc une certaine forme qui s'écoule sans cesse (*forma fluens*) ; et cette forme peut exister par elle-même, sans qu'il soit besoin de la considérer par rapport à un autre corps, soit contenant, soit contenu ; c'est une forme purement absolue. »

(1) J. Duns Scoti, *Quæstiones quodlibetales ;* quæst. XI. Operum tomus duodecimus, p. 263.

Cette conclusion, qui pose le caractère absolu du mouvement, contredit formellement à tout ce que l'École avait entendu enseigner jusqu'alors ; elle eût assurément mérité quelque explication ; cette explication, Duns Scot nous la refuse ; il présente cette surprenante affirmation comme une sorte d'énigme : « Cherche une réponse, dit-il ; *quære responsionem.* »

IX

L'ÉCOLE SCOTISTE. — JEAN LE CHANOINE

Les impulsions parfois concordantes, plus souvent divergentes, du Thomisme et du Scotisme déterminent dans l'École, durant le premier tiers du XIVe siècle, une agitation intellectuelle vive et désordonnée. Le problème du lieu et de son immobilité, par exemple, est l'objet de tentatives de solution nombreuses et variées ; il prête à des débats dont nous pouvons nous faire une idée en lisant les *Questions sur la Physique* de Jean le Chanoine.

Jean Marbres (1), surnommé Jean le Chanoine, était anglais et franciscain ; après avoir suivi à Oxford l'enseignement de Jean Duns Scot, après avoir pris le doctorat en l'Université de cette ville et y avoir professé la Théologie, il vint à Paris, où, vers 1320, ses leçons furent en grande faveur ; théologien, philosophe, juriste, il a composé des commentaires sur Aristote et sur le Maître des Sentences ; de ses écrits, un seul semble avoir été imprimé, mais il le fut un grand nombre de fois ; cet écrit est un recueil de questions sur la Physique d'Aristote (2).

Ces *Questions* sont précieuses pour l'histoire de la Philoso-

(1) Sur ce personnage, voir : BULÆUS : *Historia Universitatis Parisiensis ;* tomus IV, ab anno 1300 ad annum 1400, p. 185. — Les renseignements que Du Boulay donne sur Jean le Chanoine sont empruntés au célèbre écrivain franciscain Luc Wadding.

(2) JOANNIS CANONICI *Quæstiones super VIII libros Physicorum Aristotelis*, Paduæ (sans nom d'éditeur), 1475. — Venetiis, per Octavianum Scotum, 1481. — Venetiis, per Bonetum Locatellum et Octavianum Scotum, 1487. — (Avec JOANNIS GANDUÆ *Commenta in libros Physicorum*). Vicentiæ, per Henricum Librarium, 1485. — Venetiis, per Bonetum Locatellum et hæredes Octaviani Scoti, 1492. — Venetiis, per Bonetum Locatellum et hæredes Octaviani Scoti, 1520.

phie ; Jean le Chanoine y rapporte les opinions de plusieurs de ses contemporains dont les œuvres sont demeurées manuscrites ou même sont aujourd'hui perdues.

Au début du XIVe siècle, certaines théories du lieu s'inspiraient très nettement des idées de saint Thomas d'Aquin : telle est celle que Jean le Chanoine attribue (1) à un certain Thomas l'Anglais (2).

Selon Thomas l'Anglais, le lieu d'un corps plongé dans l'air est, comme le veut Aristote, l'ensemble des parties de l'air qui sont immédiatement contiguës à ce corps. En tant que ce sont des parties de l'air, elles sont mobiles comme l'air auquel elles appartiennent ; mais il n'en résulte pas que le lieu du corps soit mobile. Ce n'est pas parce qu'elle est de l'air que la partie de l'air contiguë au corps constitue le lieu de ce corps ; c'est parce qu'elle est dans un certain ordre à l'égard du centre et des pôles du Monde, ou bien encore à l'égard de l'intelligence qui meut le premier mobile, intelligence qui est immuable. D'après cette théorie, le lieu d'un corps immobile ne change pas lorsque la matière ambiante se déplace.

Sauf l'idée assez étrange de demander à l'intelligence qui meut le ciel suprême le terme fixe qui sert à déterminer l'immobilité du lieu, cette théorie est purement thomiste. Scotiste convaincu, Jean le Chanoine la rejette. Je ne puis comprendre, dit-il, le rôle qu'elle attribue aux pôles ; il n'y a rien d'immobile dans le Ciel ; les pôles ne peuvent donc être immobiles ; s'ils sont mobiles, comment serviront-ils à fixer l'immobilité du lieu ? « On en peut dire autant, ajoute-t-il, du centre et de l'intelligence. »

En ce passage, Jean le Chanoine condamne l'hypothèse de pôles immobiles dans les termes mêmes où Averroès l'avait condamnée (3) : « Les pôles sont immobiles au sens géométrique, mais non point en réalité ; en un orbe céleste, aucune

(1) Joannis Canonici *Quæstiones super VIII libros Physicorum* : lib. VII, quæst. I.

(2) Le surnom de *Anglicus* est donné par les scolastiques à plusieurs personnages du nom de Thomas ; il s'agit probablement ici du dominicain Thomas de Walleis, compatriote et contemporain de Jean Marbres.

(3) Averrois Cordubensis *in quatuor Aristotelis libros de Cœlo et Mundo commentaria* : lib. II, summa secunda, quæsitum I, comm. 14.

substance ne peut exister d'une manière actuelle à moins d'être en mouvement ; or, pour qu'un point indivisible puisse être dit en mouvement, — mouvement par accident d'ailleurs, — il faut qu'il se trouve en un corps en mouvement ; pour qu'il puisse être dit immobile, il faut qu'il se trouve en un corps immobile. » On reconnaît le principe en vertu duquel, de l'immobilité du centre d'une orbite céleste, Aristote et le Commentateur concluaient l'existence d'un corps central immobile.

Pierre Aureoli, né à Verberie-sur-Oise, devint maître en Théologie en 1318, ministre des Franciscains d'Aquitaine en 1319, archevêque d'Aix le 27 février 1321 ; il mourut en sa ville archiépiscopale avant le 23 janvier 1322. Dans ses commentaires au second livre des *Sentences*, le *Doctor Facundus* (ainsi surnommait-on Pierre Aureoli) a développé une théorie du lieu dont Jean le Chanoine nous donne un résumé (1).

« Le lieu d'un corps, disait Aureoli, n'est pas autre chose que la position déterminée que ce corps occupe ici ou là. » Supposons, en effet, qu'il suffise de poser une chose pour que le corps auquel elle se rapporte occupe un lieu déterminé dans l'Univers ; qu'il suffise de la changer pour que le lieu de ce corps soit changé ; cette chose, assurément, sera formellement identique au lieu du corps. Or, que l'on place à plusieurs reprises un corps en même position ; il se trouvera au même lieu ; que l'on change au contraire la position du corps sans modifier la matière qui l'environne, qu'on le transporte par exemple avec le vase qui le contient ; il changera de lieu. Le lieu d'un corps n'est donc rien d'autre que la position ou la situation de ce corps dans l'Univers.

Cette définition fait évanouir les difficultés relatives au mouvement de l'orbite suprême. L'orbite suprême, qu'aucun corps n'environne, n'est pas en un lieu au sens qu'Aristote donne à ce mot ; elle n'a pas d'*ubi*, selon le langage de Gilbert de la Porrée et de Duns Scot ; mais elle a une position, une situation ; or, le mouvement local ne consiste pas dans un changement

(1) JOANNIS CANONICI *Quæstiones in VIII libros Physicorum* : lib. IV, quæst. I et II.

d'*ubi,* mais dans un changement de situation ; rien n'empêche donc la dernière sphère de se mouvoir de mouvement local.

Cette théorie, on le reconnaît sans peine, est un retour aux idées émises par Damascius et par Simplicius ; la *positio* ou le *situs* dont Pierre Aureoli fait l'essence du lieu est identique à la θέσις des deux philosophes grecs.

Cette *positio* diffère, au contraire, de celle par laquelle saint Thomas définit le lieu rationnel (*ratio loci*) et que Gilles de Rome identifie au lieu formel. La position que ces deux auteurs considèrent est celle des parties du contenant qui touchent immédiatement le corps contenu ; la position dont parle Pierre Aureoli est, au contraire, celle même du corps contenu. Bien que les deux positions soient fixées au moyen des mêmes grandeurs géométriques, en sorte que le mathématicien ne les distingue pas l'une de l'autre, elles sont cependant très différentes aux yeux du physicien. Dans les raisonnements de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome (1), la position est un attribut du contenant ; dans la théorie de Pierre Aureoli, elle est un attribut du contenu.

C'est par là que Jean le Chanoine saisit cette théorie pour la condamner. Comme Aristote et comme tous ses fidèles disciples, il veut que le lieu informe le contenant et non pas le contenu ; le lieu d'un corps ne peut donc être la position de ce corps.

Jean Marbres a jugé avec sévérité la tentative de Pierre Aureoli ; il n'est guère plus indulgent pour la doctrine de Gilles de Rome, dont il désigne l'auteur, assez dédaigneusement, par ces seuls mots : « un certain docteur ».

Le lieu formel défini par Gilles de Rome est un attribut des parties du contenant qui touchent le contenu ; l'accident ne peut demeurer lorsqu'on change le sujet en lequel il existe ; le lieu formel ne saurait donc, en dépit de Gilles de Rome, rester immuable tandis que la matière qui contient le corps vient àêtre renouvelée.

L'argument que Jean le Chanoine oppose ici, en particulier,

1 On notera toutefois qu'en divers passages, Gilles de Rome s'exprime, par négligence sans doute, comme si le lieu formel était un attribut non du contenant, mais du contenu.

à Gilles Colonna avait été objecté par Duns Scot à tous ceux qui soutiennent l'immobilité absolue du lieu.

Si les Scotistes étaient d'accord pour condamner les théories de saint Thomas d'Aquin, de Pierre Aureoli ou de Gilles de Rome, ils s'entendaient moins aisément lorsqu'il s'agissait d'interpréter les subtiles doctrines de leur maître.

Ils reconnaissent tous que la surface est la matière et le support du lieu, mais que le lieu n'est pas simplement identique à la surface ; tous veulent que le lieu soit une certaine entité actuelle ayant son fondement en la surface qui sépare le contenant du contenu. « Mais quelle est la nature de cette entité ? C'est aujourd'hui, dit Jean Marbres (1), chose douteuse pour beaucoup de philosophes. »

Les uns s'en tiennent à peu près textuellement à l'avis explicitement exprimé par Duns Scot ; cette entité qui s'ajoute à la surface pour constituer le lieu, c'est l'action par laquelle le contenant circonscrit le contenu, ou un rapport dérivant de cette action. A cette action qui constitue le lieu, s'oppose l'opération passive qui, selon la définition de l'Auteur des *Six Principes*, constitue l'*ubi*. Pour mieux marquer cette opposition, Jean le Chanoine va jusqu'à nommer (2) *ubi passivum* l'*ubi* considéré par Gilbert de la Porrée et par Duns Scot, tandis qu'il propose de donner au lieu le nom d'*ubi activum*. Le mouvement local de la plupart des corps est alors un mouvement dont les deux termes appartiennent à l'espèce de l'*ubi* passif, tandis que les termes du mouvement de l'orbite suprême se rangent dans la catégorie de l'*ubi* actif.

D'autres (3) ne croient pas que l'opération par laquelle le contenant circonscrit le contenu soit cette entité qui constitue le lieu ; elle n'en est, croient-ils, qu'un attribut. Quant à l'essence même de cette entité, elle nous demeure inconnue.

D'autres difficultés encore provoquent des débats au sein de l'École Scotiste.

Duns Scot s'accorde avec tous les philosophes qui l'ont précédé pour refuser au lieu toute capacité au mouvement local ; cependant, n'admet-il pas que la concavité de l'orbe de la Lune

(1) JOANNIS CANONICI *Quæstiones in VIII libros Physicorum* ; lib. IV, quæst. I.
(2) JOANNIS CANONICI *Quæstiones in VIII libros Physicorum* ; lib. IV, quæst. II.
(3) JOANNIS CANONICI *Quæstiones in VIII libros Physicorum* ; lib. IV, quæst. I.

est le lieu du feu, et l'orbe de la Lune ne se meut-il pas ? Cette difficulté, assurément, a sollicité l'attention de la plupart des Péripatéticiens, mais il ne semble pas qu'elle ait reçu une solution satisfaisante.

Un Franciscain contemporain de Jean le Chanoine, François de la Marche, ainsi nommé, semble-t-il, parce qu'il serait né à Ascoli, dans la Marche d'Ancône, a entrepris de résoudre cette objection.

Selon François de la Marche (1), le lieu n'est pas nécessairement exempt de tout mouvement local. Mais lorsqu'il est terme du mouvement d'un certain corps logé par lui, il doit posséder l'immobilité qui s'oppose à ce mouvement local particulier. Ainsi, pour servir de lieu au feu, l'orbe de la Lune n'a pas besoin d'être absolument immobile ; mais il est destiné à servir de terme au mouvement rectiligne du feu ; il faut et il suffit qu'il possède l'immobilité contraire à ce mouvement rectiligne ; cette immobilité n'exclut nullement la possibilité d'une rotation autour du centre du Monde.

La réponse de François de la Marche, valable pour l'objection tirée du mouvement de l'orbe de la Lune, ne l'est pas pour d'autres objections analogues ; ainsi l'orbite suprême est regardée comme le lieu des orbites inférieures ; et cependant, comme ces dernières, elle se meut d'un mouvement de révolution.

A ce propos, Jean le Chanoine propose une distinction qui n'est nullement une solution ; cette distinction est empruntée, d'ailleurs, à l'opuscule *Sur la nature du lieu* que l'on attribue à Thomas d'Aquin ; la voici : Il est des lieux parfaits qui, non seulement, entourent le corps logé, mais encore le soutiennent par les pressions qu'ils exercent sur lui ; ces lieux-là sont tout à fait immobiles, ou, du moins, ont l'immobilité opposée au mouvement local du corps qu'ils circonscrivent. Il est, d'autre part, des lieux imparfaits qui circonscrivent le corps contenu sans l'appuyer ; de ce nombre sont les lieux des orbes célestes, car ces orbes n'ont nul besoin de soutien pour demeurer à leur place ; ces lieux-là peuvent se dispenser de satisfaire à la condition formulée par François de la Marche.

A l'imitation de Simplicius, à l'imitation de son maître Duns

(1) Joannis Canonici *Quæstiones in VIII libros Physicorum* ; lib. IV, quæst. II.

Scot, Jean Marbres admet (1) pleinement que le lieu peut s'engendrer et périr.

Un pieu est fiché dans le lit d'un fleuve ; l'eau qui baigne ce pieu s'écoule sans cesse. A un certain instant, le volume rempli par le bois du pieu est entouré par certaines parties de l'eau ; ces parties forment, à cet instant, le lieu propre du pieu. Un peu plus tard, ces mêmes parties se trouvent en aval du pieu ; elles ne circonscrivent plus aucun corps étranger ; elles sont devenues contiguës les unes aux autres ; elles ne sont plus le lieu de rien ; le lieu qu'elles formaient a péri. Pendant ce temps, d'autres parties de l'eau courante sont venues entourer le pieu immobile ; en elles, un lieu qui n'existait pas au préalable a pris naissance.

Ces deux lieux sont réellement distincts, encore qu'ils aient même disposition par rapport au centre du Monde et à ses pôles, ce qui les rend équivalents. Et que l'on n'aille pas prétendre que ces deux lieux ne sont qu'un même lieu formel ; on l'a déjà dit : Là où le sujet varie, l'attribut ne peut demeurer identique à lui-même.

Mais contre une semblable doctrine, « la foule va se récrier ; car enfin, personne n'oserait prétendre que cette maison change de lieu parce que le vent souffle... N'ayons souci de la foule lorsque la raison est contre elle ; en cette matière, la foule est peu compétente. Ne nous arrêtons pas à l'opinion de ceux qui prétendent qu'un corps demeure au même lieu lorsque le contenant change : c'est une idée de gens bien vieillots — *imaginatio vetulorum.* »

(*A suivre.*)

PIERRE DUHEM,

Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de Physique théorique
à la Faculté des Sciences de Bordeaux.

1. JOANNIS CANONICI *Quæstiones in VIII libros Physicorum* : lib. IV, quæst. I.

LE « DUALISME » PASCALIEN

A PROPOS D'UN RÉCENT OUVRAGE (1)

« L'auteur d'un nouveau livre sur Pascal doit presque s'excuser de l'avoir écrit. » Ainsi débute une étude récente dont s'est enrichie la littérature pascalienne (2). C'est trop de modestie, et plût à Dieu que tous les livres inspirés par le grand Solitaire fussent aussi intéressants et instructifs !

M. Janssens n'a pas cédé à la tentation de mettre sous le couvert de Pascal ses propres conceptions philosophiques ; son étude est discrète et fidèle : c'est un premier avantage. Elle en a d'autres. Aucun des travaux antérieurs n'a été négligé. Tous ont été sobrement analysés; l'idée dominante en est mise en relief. Pourtant l'auteur a tenu à nous donner de Pascal une étude « principalement interne (3) ». C'en est le grand mérite. On voit qu'il a lu et relu, médité, approfondi Pascal pour y trouver, à travers le manuscrit *des Pensées*, *la* pensée et l'âme extraordinaire qui savait si bien penser. Il a profondément goûté l'incomparable séduction qu'elle exerce sans ignorer pourtant ses imperfections ni ses faiblesses.

Ainsi le travail de M. Janssens est-il avant tout une synthèse, une mise au point critique et historique de la question pascalienne. Ensuite le document lui-même est étudié à l'aide des sources externes, c'est-à-dire des commentaires de Port-Royal; et enfin à la lumière des autres écrits de Pascal, surtout des écrits scientifiques. Ce dernier élément n'a pas été jusqu'ici, semble-t-il, suffisamment mis en valeur ; il est pourtant, selon M. Janssens, de grande importance pour qui cherche la clef de la méthode de Pascal.

(1) *La Philosophie et l'Apologétique de Pascal*, par E. Janssens. — Louvain Paris, Félix Alcan, 1906.
(2) *Op. cit.*, avant-propos, p. vii.
(3) *Op. cit.*, avant-propos, p. xi, note 1.

La synthèse de M. Janssens est ainsi bien complète : elle englobe en moins de quatre cents pages Pascal physicien, Pascal géomètre et Pascal penseur. Pascal polémiste seul est resté en dehors des préoccupations de l'auteur, et nous lui en savons gré.

Les jugements de M. Janssens sont mesurés : aucune exagération n'y trouve place. On n'essaye pas de caractériser par une épithète le génie complexe de Pascal. Il n'est pas, nous dit-on, exclusivement mathématicien, ni janséniste aveugle, ni même proprement cartésien si ce n'est « en gros » (p. 152 (1)), mais il a subi profondément cette triple influence. Esprit naturellement absolu, rendu plus rigoureux encore par la formation mathématique et l'éducation janséniste, il s'assimile, non la doctrine cartésienne, mais le « dualisme » qui en est le ressort, et ce dualisme devient pour ainsi dire la forme, le moule obligatoire de sa pensée ; il en constitue l'originalité et la faiblesse ; pour M. Janssens, c'est lui qui explique l'antithèse systématique, c'est-à-dire « l'essence la plus intime, la moelle même » de la méthode pascalienne (p. 161). Contrairement à M. Ollé-Laprune (2), il y voit un véritable système ; ce ne sont pas « les contradictions d'un système », mais « un système de contradictions (3) ».

Pascal, par exemple, applique la théorie dualiste à la vérité. Notre esprit « ne connaît naturellement que le mensonge (4) » ; il parvient à la vérité indirectement par la négation de la contradictoire (5). Encore n'y parvient-il pas toujours, car d'ordinaire « les deux propositions opposées entre lesquelles nous prenons parti, niant la contradictoire pour poser ensuite la vérité positive, sont également inconcevables à l'entendement (p. 44) ». En ce cas, la vérité consiste, non pas à trouver une proposition intermédiaire qui retienne en soi les parcelles de vérité contenues dans les deux termes de l'antithèse (6).

(1) Cette indication, comme toutes les semblables, renvoie au livre de M. JANSSENS.

(2) *De la Certitude morale*. Paris, BELIN, p. 130.

(3) Ed. DROZ : *Etude sur le scepticisme de Pascal*. Paris, ALCAN, p. 176-177. Cité par M. JANSSENS : *Op. cit.*, p. 161. Cf. aussi p. 266.

(4) *De l'esprit géométrique*. Dans les *Pensées et Opuscules*, édition BRUNSCHVICG, Paris, HACHETTE, p. 177.

(5) Ainsi une proposition négative universelle peut être vraie, mais jamais un jugement affirmatif général, « parce que les principes opposés sont vrais aussi » (Edition BRUNSCHVICG, fragment 394).

(6) « Mais, dira-t-on (JANSSENS, *Op. cit.*, p. 214), puisque la vérité est dans la conciliation des deux erreurs extrêmes, dans la fusion des éléments vrais qu'elles recouvrent, ne ferait-on pas une excellente philosophie en unissant les affirmations des dogmatistes et les doutes des sceptiques...? » Non, au lieu de la paix que l'on cherche à établir entre les philosophes ennemis, « il ne résulterait de leur assemblage qu'une guerre et qu'une destruction générale : car l'un établissant

mais à adhérer simultanément aux deux propositions contraires, telles qu'elles sont énoncées, alors que, prises séparément, on les juge erronées. Ainsi la « caractéristique fondamentale de la vérité » n'est pas qu'elle est « conforme à la réalité (p. 273) », non pas même qu'elle tient le milieu entre deux propositions qui pèchent l'une et l'autre par excès, mais qu'elle forme de cette contradiction même une synthèse à laquelle l'esprit adhère, Dieu sait comme, mais évidemment sans être sollicité par une clarté fulgurante.

Dans les sciences, même division dualiste et absolue.

Elles se rangent en deux catégories irréductiblement distinctes. « Les unes dépendent seulement de la mémoire et sont purement historiques, n'ayant pour objet que de savoir ce que les auteurs ont écrit ; les autres dépendent seulement du raisonnement et sont entièrement dogmatiques, ayant pour objet de chercher et découvrir les vérités cachées (1). »

« Dans la première classe il range lui-même l'histoire, la géographie, la jurisprudence, la linguistique et surtout la théologie ; les sciences de la seconde espèce sont : la géométrie, l'arithmétique, la musique, la physique, la médecine, l'architecture, etc. (p. 27). » Qui ne voit d'ici l'exagération et par conséquent le danger d'une telle partition ?

Le dualisme reparaît dans la distinction de la science et de la croyance. L'unique science qui, pour Pascal, nous donne la certitude strictement scientifique est la mathématique. Seule elle « a l'avantage de ne rien enseigner qu'elle ne démontre (2) ». « Ainsi la physique, sous peine de ne pas suivre l'ordre vrai, doit emprunter aux géomètres leur méthode (p. 29) », c'est-à-dire la méthode déductive : étrange excès de la part d'un homme qui a si bien utilisé le procédé d'induction !

Ce n'est point qu'en fait nous n'ayons pas de certitude ; mais, hors des mathématiques, la raison — tout au moins la raison raisonnante — ne nous fournit que des probabilités, une lumière mêlée d'ombres

la certitude, l'autre le doute, l'un la grandeur de l'homme, l'autre sa faiblesse, ils ruinent la vérité aussi bien que la fausseté l'un de l'autre. De sorte qu'ils ne peuvent subsister seuls à cause de leurs défauts, ni s'unir à cause de leurs oppositions... » (*Entretien avec M. de Sacy*, édition Brunschvicg, p. 160.)

(1) *Fragment d'un traité du Vide*, édition Brunschvicg, p. 74.

(2) *Dédicace de la machine arithmétique*, *ibid.*, p. 47. Et ailleurs : « La méthode de ne point errer est recherchée de tout le monde. Les logiciens font profession d'y conduire, les géomètres seuls y arrivent, et, hors de leur science et de ce qui l'imite, il n'y a point de véritable démonstration. » (*De l'art de persuader*, *ibid.*, p. 194.)

au milieu desquelles elle hésite : elle « n'y peut rien déterminer » (III, 233, p. 437) (1). Heureusement la « nature » vient aider son impuissance et l'empêcher de divaguer pratiquement sur les principes premiers. Dans l'ordre surnaturel, la foi la supplée.

La foi ! autre terme de l'antithèse. La certitude scientifique, c'est l'évidence sans ombres, mais « inutile » (II, 61), des sciences parfaitement abstraites. La certitude de la foi « n'est, pour Pascal, qu'une clarté obscurcie » (p. 232). L'acte de foi n'est pas pour lui un acte, commandé sans doute par la volonté libre, mais pourtant rationnel au premier chef. Non ; quoiqu'il nous donne, même selon lui, pleine conviction, il ne provient plus que de « l'intuition du cœur », ou suit un calcul de probabilités, un « pari ».

N'est-ce point là toujours tirer d'une note dérivée la définition essentielle ? Ne se fait-il pas ainsi de la certitude scientifique un concept étroit, de l'essence de la foi une idée inexacte ? N'a-t-on pas le droit, avec M. Ollé-Laprune, de signaler « par un illustre exemple combien il est facile d'exagérer le rôle de la foi... en même temps combien c'est dangereux » ? — « On risque d'ôter à la foi tout fondement rationnel, et partant de ruiner la certitude des vérités morales et religieuses que l'on prise plus que tout (2). »

« Cette théorie dualiste de la vérité — continue M. Janssens — ne prend pas seulement place en philosophie et en morale ; Pascal l'étend même à l'interprétation du dogme, il en fait un des principes de sa théologie » (p. 165, note 2). Le dogme révélé est, comme la vérité naturelle, la synthèse inexplicable de deux propositions hérétiques opposées (3).

Voilà encore une étrange doctrine. Il arrive souvent en effet qu'un dogme révélé constitue une position moyenne entre deux propositions erronées dont l'apparition lui fut logiquement et historiquement postérieure ; mais en faire la caractéristique, et prétendre nous enseigner ce dogme en fonction de deux hérésies, cela, pour M. Janssens et pour tout le monde, est inadmissible.

Les conséquences pratiques découlent logiquement des prémisses posées : le catholique de Pascal est réduit à louvoyer entre le protestantisme et le papisme, entre les jésuites et les jansénistes — mot

(1) *Section III, fragment 394.* Cette indication, comme toutes les semblables, renvoie aux *Pensées et Opuscules* publiés par M. Brunschvicg.

(2) *Op. cit.*, p. 133.

(3) Il « consiste le plus souvent dans l'union de vérités « qui semblent répu- « gnantes et qui subsistent toutes dans un ordre admirable. La source de toutes « les hérésies est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités » (XIV, 862). Cité par Janssens, p. 165, note 2.

célèbre dont quelques auteurs se sont bruyamment et maladroitement prévalus pour venger Pascal de l'accusation d'hétérodoxie.

Comment Pascal n'aurait-il pas porté les excès de ce dualisme dans l'homme ? Il est corps et esprit, raison et cœur, grand et misérable ; autrefois élevé à l'état de surnature, il est affaibli et déchu ; la grâce lutte en lui contre la nature, etc. Merveilleux champ d'oppositions ! comme c'est tentant de forcer les lumières afin d'obscurcir les ombres, et combien le tableau y gagne en relief, sinon en ressemblance !

Non pas que, dans la pensée de l'auteur, Pascal soit un partisan absolument docile de Port-Royal. Pascal, contrairement à Jansénius, conserve au moins pour mémoire l'élément de grandeur dans l'antithèse humaine ; tout « en reprenant les expressions des *Messieurs*, il n'en a pas toujours, tant s'en faut, adopté toutes les erreurs dogmatiques » ; sans doute personnellement « il ne souscrit pas à l'erreur de Baïus » (p. 311) ; certaine philosophie naturelle lui semble avoir été capable de réaliser, hors du christianisme, un idéal assez élevé de vérité et de grandeur ; il « ne s'est jamais posé le problème du caractère gratuit ou nécessaire de la grâce » (p. 305) et par conséquent n'a pu développer toutes les conclusions de l'abbé de Saint-Cyran. L'auteur reconnaît néanmoins que certainement « l'Apologie eût porté des traces profondes de cette doctrine qui blasphème la justice et la bonté divines » (p. 306).

Tous ces dires sont abondamment et savamment prouvés. Il n'est pas de mon rôle de répéter l'argumentation. Elle ne convaincrait pas d'ailleurs, évidemment, ceux qui sont décidés *a priori* et malgré toutes les apparences à ramener Pascal entier soit à l'orthodoxie absolue, soit à leurs propres idées. Aux autres elle apportera tout au moins l'autorité de M. Janssens, dont je crois avoir exactement résumé la doctrine, telle qu'il l'expose et la démontre.

Un tel aperçu du système pascalien force l'admiration : c'est une puissante construction synthétique, et, partant, elle a sa grandeur. On doit aussi une véritable admiration à l'originalité, à la profondeur, à la pénétration de la pensée. Quelques-uns pourront donner leur sympathie ; mais leur confiance ? Au lecteur de répondre. Donne-t-on sa confiance à ce qui n'est pas juste ? Il manque à Pascal une qualité essentielle : la mesure. Qui donc a cru voir en Pascal un génie équilibré ? Il a peut-être toutes les qualités, moins celle-là ; ou bien l'on confond esprit *complet* avec esprit *équilibré*, et c'est un contresens (1).

(1) Il serait piquant d'établir un parallèle entre Pascal et un auteur d'un tout autre caractère et d'une tout autre époque, saint Thomas d'Aquin. Ils ont plus d'un point commun, et notamment tous deux ont résumé d'une certaine manière

C'est l'exagération qui a donné au style de Pascal cette vive couleur, à son éloquence cet incomparable feu, à sa dialectique ce captivant intérêt, à sa pensée ce tour incisif et paradoxal que l'on connaît. Les *Pensées* sont un drame perpétuel dont le ressort est l'exagération, tout comme l'admiration est, dit-on, le ressort de la tragédie cornélienne. Et l'exagération n'est-elle pas le signe par excellence du manque d'équilibre?

Aussi trouvons-nous excessive la modération du savant auteur, lorsqu'après avoir chargé Pascal d'aussi graves chefs d'accusation il s'emploie à plaider les circonstances atténuantes. Pascal, nous dit-il, n'est pas un penseur *einseitig* (p. 263). Sans doute, si nous admettons la thèse dualiste; mais il est *zweiseitig*: et c'est encore beaucoup trop peu lorsque les problèmes envisagés ont plus de deux faces.

*
* *

Nous ne suivrons pas aussi complètement M. Janssens dans la question du plan. Il nous semble avoir ici manqué, non point précisément de logique, mais de décision. Sans doute, par crainte de passer pour un audacieux ou un téméraire, il n'a pas voulu rompre avec l'exégèse traditionnelle de Pascal et il a conservé, dans cette question du plan, les positions anciennes, qui sont bonnes sans doute, mais un peu vieilles, et qui lui ont fait abandonner son point de vue dualiste, au détriment de l'unité et de l'originalité de son œuvre.

Sans jeter le haro sur l'ancienne manière de concevoir le problème du plan, sans la traiter d'inexacte ou d'irrationnelle — ce qui ne serait pas vrai — il y aurait peut-être manière de rajeunir la question, de la faire avancer (ce qu'elle ne fait plus), en la plaçant sur un autre terrain, en la considérant sous un autre angle.

Trop fidèle, cette fois, à un louable souci de modération et de mesure, l'auteur s'est contenté de suivre entre les commentateurs dogmatiques et les commentateurs critiques une route moyenne, d'ordinaire la plus sûre. Contre les premiers il maintient l'impossibilité de ramener tous les fragments des *Pensées* à un plan certain, et même de réduire parfaitement à l'unité les différents plans que les contemporains de Pascal nous ont livrés comme l'expression de sa

en leur nom et en leur personne la pensée et la science de leur siècle. Mais combien ils diffèrent! Et ils diffèrent surtout en ce que saint Thomas n'est pas seulement un esprit complet, mais un esprit équilibré; c'est pourquoi saint Thomas n'a pas manqué d'ordre, quoi qu'en ait dit Pascal (II, 61).

pensée. Par contre, il prouve aux seconds que les fragments autographes de Pascal ne se succèdent pas sans lien, et que les publier dans le désordre où ils furent trouvés serait les rendre totalement inintelligibles au grand nombre des lecteurs.

Mais à quoi bon s'attarder à reconstituer un plan précis des *Pensées* forcément hypothétique, avec lequel elles ne cadrent jamais complètement? « La dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage, écrivait Pascal (I, 19), est de savoir celle qu'il faut mettre la première. » N'est-ce pas là toute la question du plan? Or, il suffit de lire les *Pensées* pour voir que certaines parties intégrantes du système font défaut, et toutes sont à l'état d'ébauche : il ne peut donc être question de plan définitif arrêté dans l'esprit de Pascal lorsque la mort lui enleva les dix années qu'il réclamait pour terminer son œuvre.

M. Janssens croit « possible » mais peu « probable » que Pascal ait changé au dernier moment les lignes fondamentales de son plan (p. 95). D'autres ne sont pas de cet avis. Ils pensent que l'antithèse dualiste, fondamentale dans tout le système, au dire de l'auteur lui-même, une fois appliquée rigoureusement à la religion et à l'étude de l'homme, aurait acculé Pascal à une impasse : ou bien il lui en eût fallu maintenir toutes les conséquences, et ainsi exposer une doctrine inadmissible dont les excès sans doute l'eussent effrayé lui-même ; ou bien, ce qui est plus probable, il l'eût modifiée, amendée, adoucie, en un mot apprivoisée, et l'œuvre définitive n'aurait plus eu qu'un rapport bien éloigné avec l'ébauche actuellement entre nos mains.

Quoi qu'il en soit de cette opinion personnelle, il y a deux points certains : les différentes versions du plan supposé ne concordent pas absolument — loin de là, — et aucune ne rend parfaitement compte de tous les fragments. C'est pourquoi, malgré l'ingéniosité du plan reconstruit par M. Janssens (pp. 115, 116), tout en rendant hommage à la modestie dont il a fait preuve en pointant ses astérisques, nous regrettons qu'il n'ait pas choisi une nouvelle méthode d'interprétation (1).

Que sont ces fragments? A l'heure actuelle nous les appellerions

(1) Il semble l'avoir entrevue dans la note des pages 120, 121, 122, 123, 124, 125, qui est une des parties les plus remarquables de l'ouvrage. — Il va sans dire que notre critique de l'ancienne exégèse ne peut s'appliquer aux éditeurs des *Pensées*. Obligés de publier tous les fragments, ils ont raison de les grouper dans un ordre qui se rapproche le plus possible du plan probable de l'Apologie.

des « fiches », c'est-à-dire des notes jetées sur des feuillets détachés, destinés à servir de matière première pour la composition d'un ouvrage. Comment procède un auteur dans la confection de ses fiches ? S'il est avant tout minutieux, il les étiquettera, les classera par ordre, méthodiquement, dans des dossiers ou des casiers dressés d'après un plan préconcu. Ou bien, au contraire, il ne sent pas sa pensée suffisamment mûrie, il n'en connaît pas encore le terme exact et il veut réunir avant tout des matériaux, quitte à les harmoniser plus tard et à en tirer ce qu'il pourra. En ce cas, il se contente de noter, en la forme où elles lui viennent, les pensées qui traversent son esprit et lui semblent avoir un rapport quelconque avec son travail. Au besoin, il y mêle des notes concernant d'autres sujets, mais qu'il ne veut pas confier à l'inconstance de sa mémoire. Ces notes n'expriment pas forcément la pensée définitive d'un écrivain : elles traduisent toujours son sentiment actuel. Inutile de chercher un lien interne, sinon éloigné : chacune se borne à refléter la pensée exacte de l'auteur au moment où il l'a écrite, pensée d'autant plus fidèle qu'il n'a pas eu, sur le moment, la préoccupation de la châtier ou de la voiler par prudence. Une recherche délicate permettrait même parfois de découvrir à travers ces fragments une certaine « évolution » et comme les « étapes » de la pensée. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que de telles notes sont toujours sincères ; elles sont les miroirs d'états d'âme successifs. L'exégèse de ces fiches est donc fort simple : on doit les interpréter rigoureusement selon leur sens obvie, sans aucune préoccupation de système. Si le fil n'en était rompu et pratiquement impossible à rattacher, la mise en place de ces fragments par ordre chronologique nous livrerait comme le cinématographe de la pensée intime de l'auteur. Cette mise en ordre n'est point praticable ; ce qui tout au moins est possible, c'est, à l'aide de ces notes, de pénétrer directement dans l'âme du penseur, et, à défaut des nuances de détail, de déterminer les grands courants directeurs de sa vie intellectuelle.

Pascal nous semble être un écrivain de la seconde catégorie. Ce qui le prouve, c'est d'abord le désordre dans lequel a été trouvé le manuscrit autographe, le caractère inachevé du grand nombre des fragments, dont les phrases mêmes sont interrompues, ont conservé intégralement jusqu'aux fautes de style ou d'orthographe, la répétition sous plusieurs formes et à diverses occasions du même exemple, du même argument (le « nez de Cléopâtre », par exemple), les formes variées sous lesquelles sont présentées quelques pensées principales plus approfondies et même des plans partiels glissés au

milieu des « pensées » proprement dites : tantôt discours, tantôt lettre, ici dialogue, ou monologue, réquisitoire, prière, apologue ; tous les genres littéraires y passent successivement selon l'état d'esprit actuel de l'apologiste.

Si l'on admet cette hypothèse, peut-être l'interprétation des passages controversés peut-elle faire un pas en avant — je n'ose dire un pas décisif, car la méthode exige de l'impartialité et l'absence absolue d'idée préconçue, qualités qu'il est rare de rencontrer chez ceux qui s'occupent de Pascal, surtout actuellement (1). Si l'on étudie ainsi les *Pensées* par « transparence » — mot heureux de M. Brunschvicg — afin d'y découvrir le fond de la pensée de Pascal, si l'on veut, « l'idée de derrière la tête », si l'on voit en chacune la pensée du moment, exactement et sincèrement traduite, c'en est fait de la vieille méthode explicative. Il n'y a plus à faire d'efforts surhumains pour ramener les « antinomies » pascaliennes à l'unité de doctrine et de pensée, pour expliquer les contradictions constantes, parfois textuelles et par conséquent voulues, en *atténuant* l'une par l'autre, en adoucissant la plus exaltée, la plus fougueuse, par sa contradictoire plus sensée ; c'en est fait de la prétention qui créerait un Pascal mitigé, également éloigné du Pascal orthodoxe, défendu par les uns, et du Pascal janséniste ou pyrrhonien prôné par les autres. Si M. Janssens avait franchement suivi cette méthode, n'aurait-il pas été amené logiquement a reconnaître dans le plus intime de l'âme de Pascal, dans sa « pensée en acte premier », le même dualisme qu'il a reconnu être le caractère de toutes ses œuvres, de sa « pensée en acte second (2) » ? L'antithèse se poursuit jusqu'ici, ou plutôt c'est ici même qu'elle a sa source.

Il y a deux Pascal, je ne dis pas le Pascal orthodoxe et le Pascal janséniste : cette opposition n'est pas exacte, et elle ne vaut pas pour tous les écrits de Pascal (3). Si j'osais employer une expression har-

(1) Ce reproche ne s'applique pas à M. Janssens.

(2) On voit que notre thèse diffère de celle de M. Droz et par conséquent ne donne pas prise aux critiques de M. Janssens (pp. 168 et suiv.).

(3) Il ne peut être question de cette opposition, car Pascal ne distingue pas le jansénisme de l'orthodoxie, et il place cette orthodoxie qu'il croit catholique à égale distance du protestantisme et du « papisme ». Aussi, même dans ses pensées les moins répréhensibles, il serait inexact de dire qu'il n'est pas janséniste. Tout aussi inexacte serait l'opposition entre Pascal chrétien et Pascal pyrrhonien ; en fait, il n'est pas du tout pyrrhonien. Sans doute, s'il n'était chrétien, « l'homme naturel » serait sceptique par raisonnement, comme il serait « stoïcien » en morale. (E. Havet : *Pensées de Pascal*. Édition classique. Delagrave, p. 2.) Mais il est chrétien, « et rien n'est plus dogmatique que le christianisme de Pascal ». (Brunschvicg : *Op. cit.*, pp. 292, 293.)

die, même à première vue irrespectueuse, je dirais qu'il y a quelque chose comme un Pascal Sancho et un Pascal Quichotte ; je veux dire : Pascal logicien (et il est toujours logicien) est tantôt le logicien de sang-froid qui raisonne selon le bon sens et pense admirablement, tantôt le logicien passionné, chez qui la passion, loin de nuire à la logique, en décuple au contraire la force dialectique, et, l'appliquant à des principes trop absolus, en tire avec la dernière rigueur les conclusions les plus téméraires, les plus inhumaines.

L'un des deux Pascal est-il postérieur à l'autre ? Je ne le pense pas : selon l'impression du moment, l'un ou l'autre tient la plume, et peut-être Pascal, dualiste jusqu'au bout, se plaît-il dans une opposition souvent textuelle de pensée, et en voit-il la solution — pour lui — dans les élans exaltés de son mysticisme.

Le Pascal de sang-froid est maintenu par la « nature » dans de justes limites. Il professe le caractère rationnel de la foi : « La religion n'est point contraire à la raison » (III, 187). « La foi dit bien ce que les sens ne disent pas, mais non pas le contraire de ce qu'ils voient : elle est au dessus, et non pas contre » (IV, 265) (1). Il admet la nécessité d'une démonstration rationnelle, et pas uniquement interne, car le catalogue des douze preuves énumérées dans le fragment 289 est un perpétuel appel à la philosophie de l'histoire autant qu'à la psychologie et à la morale.

Il développe quelques-unes de ces preuves (2), mais c'est la partie la moins complète de son ébauche d'apologie, et c'en est, il faut le dire, la partie la moins captivante, quoiqu'elle ne manque pas d'aperçus originaux.

La raison n'est pas dénuée de toute-puissance, la Rédemption est un don gratuit, Jésus-Christ est mort pour tous les hommes, la grâce n'est refusée à personne, etc., etc.

Nous ne ferons aucune difficulté pour ramener un grand nombre de pensées — peut-être le plus grand nombre — au Pascal première manière, et nous les rangerions volontiers dans les grandes lignes du plan esquissé par M. Janssens (p. 115). Cet ordre comporterait une partie préparatoire destinée à incliner la volonté du libertin vers la religion en lui inspirant le désir « qu'elle fût vraie » (III, 187). Cette partie aurait pu comprendre le pari, réduit à une forme acceptable ; et qui voudrait nier la féconde originalité d'une semblable méthode ?

(1) « Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule... » (IV, 273). — « Saint Augustin. La raison ne se soumettrait jamais si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle se doit se soumettre » (IV, 270).

(2) Notamment dans les articles XIV, XVII, XVIII de l'édition Havet.

Le malheur, c'est qu'il y a l'autre Pascal, le Pascal « géométrie et passion (1) », le Pascal « extrême logique et... extrême sensibilité (2) », non point séparés, mais fondus et servis par une dialectique d'une violence effrayante.

Cet autre Pascal suit une voie tout opposée qui, de ruine en ruine, de chute en chute, de précipice en précipice, nous jettera enfin au fond d'un abîme où, paraît-il, nous devons trouver Dieu.

Pour opérer ce fâcheux revirement, il n'a eu qu'à faire une seule chose : approfondir l'antithèse de la grandeur et de la bassesse de l'homme en exagérant d'abord légèrement, puis de plus en plus, le second membre de l'antithèse.

Tout à l'heure il était « dangereux de faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes sans lui montrer sa grandeur », et « encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse » (VI, 418) ; sur cette grandeur, qui consiste en la « pensée » (VI, 347), il a su dire quelques mots sublimes et charmants (3). Mais cette grandeur se réduit à peu de chose : « La grandeur de l'homme, ajoute-t-il, est grande en ce qu'il se connaît misérable » (VI, 397) (4). Ainsi, qu'y a-t-il de grand dans l'homme ? Seulement l'idée qu'il y a une vérité, une justice, un bien, et celle qu'il nous est absolument impossible d'y atteindre.

D'abord la raison est bornée : « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent (IV, 267). » Puis elle est gênée dans son exercice par ce que Pascal appelle « les puissances trompeuses ». C'est l'imagination, c'est la maladie, ce sont les circonstances extérieures qui exercent une tyrannie sur l'intelligence (5). Mais cette dernière trouve en elle-même le principe destructeur par excellence. Peut-être arrivera-t-on à la vérité, mais seulement « par hasard », et encore la pointe en est si subtile « que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement » (II, 82, p. 369).

Deux grandes sectes divisent les philosophes sur la question du vrai : les dogmatistes, qui prétendent tout savoir, et les pyrrhoniens, qui professent l'absolue incertitude. Ici il n'y a plus de place

(1) Havet : *Op. cit.*, p. 2.

(2) Idem., *Ibid.*, p. 1. — Cf. Janssens, p. 266.

(3) « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant (VI, 347). »

(4) « C'est donc... être grand que de connaître qu'on est misérable. Toutes ces misères-là mêmes prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur misères de roi dépossédé (VI, 397 et 398). »

(5) Article III de l'édition Havet.

pour le dogmatisme modéré, qui sait « douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut » (IV, 268).

Les dogmatistes ont un « unique fort..., qui est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement on ne peut douter des principes naturels (VII, 434, p. 530) ». Ils ont donc pour eux la nature, l'instinct, si l'on aime mieux. En revanche, les forces des pyrrhoniens sont écrasantes : « Nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes hors la foi et la révélation, sinon en *ce* que nous les sentons naturellement en nous ; or, ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité puisque... personne n'a d'assurance hors de la foi, s'il veille ou s'il dort » (VII, 434, p. 529). Les pyrrhoniens montrent l'influence exercée par la coutume, l'éducation, les mœurs, le pays ; toutes ces causes « entraînent la plus grande partie des hommes communs, qui ne dogmatisent que sur ces vains fondements » et « sont renversés par le moindre souffle des pyrrhoniens. On n'a qu'à voir leurs livres si l'on n'en est pas assez persuadé; on le deviendra bien vite et peut-être trop » (VII, 434, p. 530). Enfin à l' « unique fort » du dogmatisme ils opposent, « en un mot, l'incertitude de notre origine *qui enferme celle de notre nature ; à quoi les dogmatistes sont encore à répondre depuis que le monde dure* » (*Ibid.*).

Où trouver un argument plus fort en faveur du pyrrhonisme ?

« Que fera donc l'homme en cet état ? Doutera-t-il de tout ? doutera-t-il s'il veille?... doutera-t-il doute? doutera-t-il s'il est? On n'en peut venir là, et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison *impuissante* et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. Dira-t-il au contraire qu'il possède certainement la vérité, lui qui, si peu qu'on le pousse, ne peut en montrer *aucun titre*, et est forcé de lâcher prise ? » (*Ibid.*)

Que faire, en effet ? Être dogmatiste ? C'est le comble de la présomption et de l'imbécillité. Être pyrrhonien ? C'est vouloir se faire désavouer par la nature. Rester neutre ? Mais « qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence » (*Ibid.*). Je laisse au lecteur le soin de conclure.

Voilà ce que Pascal seconde manière a fait de la raison et de la vérité naturelle.

Même massacre de l'idée de justice. Un mot peint la situation de l'homme à son égard : « il l'ignore » (V, 294, p. 465). Il y a bien sans doute des lois naturelles, mais « cette belle raison corrompue a tout corrompu » (*Ibid.*, p. 466) [1].

[1] Si l'homme connaissait la justice, « il n'aurait pas établi cette maxime, la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes, que chacun suive les mœurs de son pays ; l'éclat de la véritable équité aurait assujetti tous les

Les principes naturels étant insuffisants à fonder la loi, les hommes ont inventé d'autres principes. « L'un a dit que l'essence de la justice est l'autorité de législateur, l'autre, la commodité du souverain, l'autre, la coutume présente, *et c'est le plus sûr.* » (*Ibid.*, p. 467.) Voici de quoi réjouir les hommes de droit : « La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue : *c'est le fondement mystique de son autorité.* Qui la ramène à son principe l'anéantit. Rien n'est si fautif que ces lois qui redressent les fautes; qui leur obéit parce qu'elles sont justes obéit *à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi : elle est toute ramassée en soi, elle est loi, et rien davantage...* » *(Ibid.)* (1).

Dans une telle théorie l'autorité devient l' « usurpation » et la « force ». C'est d'ailleurs fort heureux; le principal est que l'autorité et la justice soient unies. Or, « si l'on avait pu, l'on aurait mis la force entre les mains de la justice ; mais, comme la force ne se laisse pas manier comme on veut, parce que c'est une qualité palpable, au lieu que la justice est une qualité spirituelle dont on dispose comme on veut, on l'a mise entre les mains de la force ; et ainsi on appelle juste ce qu'il est force d'observer » (XIV, 878).

Inutile de chercher si l'homme peut accomplir le bien. Il ne peut pas plus atteindre le bonheur (2). Il est si malheureux qu'il va chercher ailleurs un aliment à sa vie. « Les philosophes ont beau dire : Retirez-vous en vous-mêmes, vous y trouverez votre bien ; on ne les croit pas, et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots » (VII, 464). L'homme est si dévoyé que plus il étudie plus il s'effraye, tandis qu'il trouve hors de lui un dérivatif à ses douleurs. Telle est la pensée de tout l'article IV (Édition Havet) sur le « Divertissement ». Il faut que l'homme sorte de lui-même, s'oublie pour ainsi dire et chasse sa propre pensée par l'action.

Pascal exulte alors ; il peut à son aise piétiner l'homme, piétiner cette « orgueilleuse raison ». Il jouit de pouvoir lui témoigner son mépris ; il est arrivé à ses fins ; il a montré que l'homme dans le pur état de nature est un chaos, un problème, une énigme, ou plutôt un monstre antinaturel, une chimère, un être radicalement incompré-

peuples... Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité..., etc., etc. » (V, 294, p. 465).

(1) « Il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes ; car il n'y obéit qu'à cause qu'il les croit justes. C'est pourquoi il lui faut dire en même temps qu'il y faut obéir parce qu'elles sont lois, comme il faut obéir aux supérieurs, non parce qu'ils sont justes, mais parce qu'ils sont supérieurs. Par là, voilà toute sédition prévenue, si l'on peut faire entendre cela *et* [*ce*] *que* [*c'est*] *proprement que la définition de la justice* » (V, 326).

(2) Cf. en particulier VII, 425 : « Une épreuve si longue »... etc.

hensible, à tel point que le péché originel seul puisse donner l'explication du mystère (1). « Chose étonnante, s'écrie-t-il,... que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir *aucune connaissance* de nous-mêmes!... Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme » (VII, 434, p. 532).

Que fait Pascal seconde manière de la gratuité de l'état de justice originelle et de la distinction entre l'ordre de la nature et l'ordre surnaturel? On peut se le demander, et on peut répondre qu'il s'en est fait une idée au moins obscure, obscure au point d'être complètement erronée. Voilà ce qui ressort avec évidence des textes cités (et il y en a bien d'autres), à moins qu'on ne veuille systématiquement interpréter toute une catégorie des *Pensées* dans un sens diamétralement opposé au sens naturel.

Ainsi le dogme du péché originel est chose démontrable en psychologie, et le préambule obligé de toute étude de l'homme. Il sera donc nécessairement enseigné comme dogme fondamental par la vraie religion. Cette religion devra aussi, pour la même raison, prêcher la haine de la nature humaine, dont elle contredira tous les instincts. Quel sens donner au terme à double entente : haine de la nature? Prenons-le au sens le plus orthodoxe, au sens de mauvais penchants naturels : comme aux yeux de Pascal la nature nouvelle n'a que de mauvais penchants, c'est bien la haine de toute la nature que cette religion devra prêcher; c'est bien, à notre avis, la signification qu'il convient de donner à un mot très fréquent sous la plume de Pascal : « Haïr en soi la nature humaine. »

De plus, cette religion devra *contredire* nos principes de raison, puisque la raison est actuellement orientée vers l'erreur. Enfin elle nous donnera la somme de surnaturel nécessaire pour compléter la nature.

Cette religion existe, dit Pascal seconde manière, et c'est la religion chrétienne. Et lui qui tout à l'heure nous disait qu'avant tout la reli-

(1) « Car enfin, si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance. Et si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la vérité ni de la béatitude. Mais, malheureux que nous sommes, et plus que s'il n'y avait point de grandeur dans notre condition, nous avons une idée du bonheur, et ne pouvons y arriver; nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge;... tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déchus ! » (VII, 434.)

gion doit être raisonnable, commet maintenant les idées suivantes : « Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison ? Ils déclarent en l'exposant au monde que c'est une sottise, *stultitiam*, et puis vous vous plaignez de ce qu'ils ne la prouvent pas ! S'ils la prouvaient, ils ne tiendraient pas parole : c'est en manquant de preuves qu'ils ne manquent pas de sens » (III, 233, p. 437) (1).

La religion nous offre par Jésus-Christ l'unique moyen de nous guérir et de nous élever à la vérité, qui est Dieu. En effet, Pascal arrive seulement ici à prouver Dieu. Les preuves rationnelles par lesquelles on essaye de prouver l'existence de Dieu feraient sourire Pascal de mépris, s'il connaissait le sourire ; mais tout sentiment chez lui se traduit par de l'irritation. « Donner, dit-il, pour toute preuve de ce grand et important sujet le cours de la lune et des planètes, et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours, c'est (leur) donner sujet de croire que les preuves de la religion sont bien faibles, et je vois par raison et par expérience que rien n'est plus propre à (leur) en faire naître le mépris » (IV, 242) (2).

C'est en nous-mêmes que nous trouvons Dieu ; mais ce n'est pas, naturellement, par la raison corrompue. En effet, la supposât-on dans son ordre, elle n'y pourrait atteindre.

D'abord nous ne pouvons comprendre la nature, parce qu'il serait impossible qu'une « partie connût le tout » (II, 72, p. 355), et que tout s'enchaîne dans le monde. Puis, nous croyons peut-être que Dieu nous a fait corps et âme pour nous permettre de connaître l'un et l'autre ordre ? Erreur : c'est la raison pour laquelle nous ne connaissons ni l'un ni l'autre, toute chose dans la nature étant simple, et nous, étant composés (*Ibid.*, p. 356). Enfin nous sommes suspendus à un « point », ou, si l'on aime mieux, enfermés dans un petit

(1) « La seule science contre le sens commun et la nature des hommes est la seule qui ait toujours subsisté parmi les hommes. La seule religion contre la nature, contre le sens commun, contre nos plaisirs, est la seule qui ait toujours été » (IX, 604 et 605).

(2) Selon M. Janssens, « si Pascal écarte de l'apologétique les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, c'est parce qu'il leur dénie, non point toute force probante, mais leur efficacité sur le libertin » (p. 224). Nous ne nions pas que cette raison ait dû influencer Pascal ; ce qui l'indique, outre le contexte, c'est le mot : « avoir *achevé* sa preuve... » Mais nous pouvons voir beaucoup plus dans l'intention de Pascal. Il s'adresse ici en effet aux « personnes destituées de foi et de grâce, qui, recherchant de toute leur lumière tout ce qu'ils (*sic*) voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance », cependant « ne trouvent qu'obscurités et ténèbres » (IV, 242). Un tel portrait n'est pas celui d'un libertin.

« cachot », qui est « l'univers », entre deux infinis dans l'espace et deux infinis dans la durée : l'infiniment grand et l'infiniment petit, l'éternité qui nous précède et celle qui nous suit. Aussi ne pouvons-nous connaître directement ni l'existence ni la nature de Dieu (1).

Il nous faut nécessairement un médiateur. Selon Pascal, l'Église nous le donne en Jésus-Christ, « médiateur nécessaire (2) ».

Que fait Pascal seconde manière de la gratuité de la Rédemption ?

Et ce n'est pas tout. Malgré l'apparence, Pascal n'est pas au terme de son apologie. L'idée pyrrhonienne suit son chemin, et l'impitoyable logique entraîne Pascal au-delà du but même qu'il se proposait d'atteindre. N'avait-il pas dit tout à l'heure que « personne n'a d'assurance hors de la foi s'il veille ou s'il dort » ? (VII, 434.) Il se rend compte alors que l'homme ne saurait rien faire pour acquérir la foi à moins d'avoir éclairci ce doute préalable. Aussi, prenant à la lettre que c'est « en manquant de preuves » que la religion peut s'établir, puisque « la raison n'y peut rien déterminer » (III, 233, p. 437), il fait un nouveau bond, abandonne définitivement le point de vue rationnel et va demander aux mathématiques une nouvelle base, solide cette fois — au moins il le pense. — Ici se place le « pari ».

Il est inutile de développer l'argument du pari : il est présent à toutes les mémoires. Remarquons seulement que, dans notre hypothèse, il se trouve à deux places : d'abord dans l'argumentation de Pascal première manière, au début ; mais là, avec M. Janssens, « nous n'entendons nullement le pari tel qu'il se trouve développé dans un fragment célèbre, sorte de jeu de hasard où l'on opte pour Dieu à croix ou pile, comme étant le parti le plus conforme à nos intérêts... Il s'agit... d'un choix en faveur de ce qui, sans nécessiter la conviction, est la plus grande vraisemblance et constitue notre plus grand bien » (p. 236). Ici nous le retrouvons encore, et, contrairement au savant auteur, nous nions que le pari « tel qu'il se trouve développé dans un fragment célèbre » ait « dans le dessein de Pascal

(1) « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport avec nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est » (III, 233, p. 436).

(2) « Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Sans ce médiateur est ôtée toute communication avec Dieu ; par Jésus-Christ nous connaissons Dieu. Tous ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ n'avaient que des preuves impuissantes... En lui et par lui nous connaissons donc Dieu. Hors de là et sans l'Ecriture, sans le péché originel, sans médiateur nécessaire, promis et arrivé, on ne peut prouver absolument Dieu ni enseigner ni bonne doctrine ni bonne morale » (VII, 547).

une importance accessoire » (*Ibid.*). Ainsi présenté, il constitue à cette place une étape décisive, presque définitive de l'évolution suivie par la pensée de Pascal seconde manière. Comme M. Havet (1), nous nous étonnons « qu'on ait refusé d'en reconnaître, après M. Cousin, toute la force » et qu'on ait voulu atténuer contre toute vraisemblance « l'énergie des expressions de Pascal, que P. R. a si bien sentie et qu'il a avouée en les supprimant ».

Nous avons dit que le pari formait une étape *presque* définitive dans l'évolution de la pensée pascalienne. En effet, nous ne sommes point encore au dernier terme. Il eût manqué quelque chose si les questions de la grâce et de la prédestination n'étaient venues au jour. Quoiqu'elles occupent dans les *Pensées* une place secondaire, on n'y peut nier cependant qu'elles s'y trouvent. Le passage suivant en fait foi : « On n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclairer les autres » (VIII, 566) (2). Exemple : « Dans la prison, Joseph, innocent entre deux criminels ; Jésus-Christ en la croix entre deux larrons. Il prédit le salut à l'un et la mort à l'autre, sur les mêmes apparences : Jésus-Christ sauve les élus et damne les réprouvés, sur les mêmes crimes » (XII, 768) (3).

Nous voici cette fois au terme de l'argumentation. Pascal seconde manière nous a poussés dans les bras de Dieu, de son Dieu plutôt, en soulevant le voile qui couvre les mystères de la grâce et de la prédestination ; l'homme n'est rien, l'homme ne peut rien, il est purement passif : la grâce agit seule ; c'est en vain qu'il se débat dans l'illusion d'une liberté quelconque ; quoi qu'il fasse, la main de Dieu s'appesantit sur lui (cf. III, 200). Dieu seul pense, Dieu seul veut, Dieu seul agit.

*
* *

« Habituellement les commentateurs des *Pensées* passent en revue les divers fragments qui exhalent le même relent que les âcres doc-

(1) *Op. cit.*, p. 263, n. 1.

(2) Quand on rapproche de cette pensée cet autre passage : « Les miracles ne servent pas à convertir, mais à condamner (q. CXIII, A 10, *Ad* 2) » [XIII, 825], on se demande si Pascal ne le prend pas dans son sens obvie ; on s'incline à le croire, et ce serait une doctrine odieuse.

(3) « On ne pouvait outrer davantage dans l'expression ce terrible dogme de la prédestination, qui semble faire de la justice de Dieu un pur caprice. Le bon larron est sauvé parce qu'il s'est converti, mais pourquoi s'est-il converti ? Parce qu'il a plu à Dieu de lui donner la grâce, qui a été refusée à l'autre. » Havet : *Op. cit.*, p. 331, n. 6.

trines chères à l'évêque d'Ypres et à l'abbé de Saint-Cyran » (p. 302). Peut-être, aux yeux de quelques-uns, encourons-nous le même reproche. Nous ne le croyons pas mérité. Semblable travail n'est pas difficile, mais il est inutile si l'on ne confronte pas ces fragments avec les fragments de doctrine opposée et si l'on ne cherche à expliquer l'antithèse. Cette antithèse, nous ne l'avons pas niée ; suivant tout d'abord, puis dépassant M. Janssens, nous avons cru en trouver la solution dans le « dualisme » fondamental de la pensée et de l'âme même de Pascal.

Si nous avons indiqué seulement le processus logique de Pascal première manière sans lui donner aucun développement, c'est que nous avons estimé l'entreprise oiseuse : à l'heure actuelle on est décidé, on est en général trop décidé à n'envisager que cette face de la question; mais notre réserve n'est ni un oubli, ni une ignorance.

Il fallait, au contraire, insister sur l'autre terme de l'antithèse, auquel se rattachent presque sans exception toutes les plus belles pensées, toutes celles qui ont au plus haut degré la « frappe » pascalienne. Citer sinon une quantité considérable de textes, chose longue et fastidieuse, du moins un choix des plus typiques, les rapprocher, les éclairer les uns par les autres, c'était l'unique moyen de faire ressortir le lien qui les unit ; c'était répondre à l'opinion commune qui ne voudrait voir en Pascal seconde manière que de simples exagérations isolées. Une fois ces fragments groupés, il devient difficile, sinon impossible, de soutenir davantage cette théorie. Ce ne sont pas les exagérations d'un système, c'est un système d'exagérations. Ce système forme une évidente opposition avec le système de Pascal première manière. La thèse dualiste de M. Janssens acquiert de ce chef une extension nouvelle et une preuve de plus.

M. Janssens se demande enfin de quelle « utilisation » peut être susceptible pour l'apologétique l'ensemble des *Pensées*.

Il faut, nous semble-t-il, reconnaître à Pascal première manière un immense mérite : il a compris la nécessité d'adapter l'apologétique objective — et il ne la reniait pas — aux esprits de son temps (1) par une préparation psychologique et morale. La voie a été suivie, l'instrument, perfectionné. Nous acquittons envers lui un tribut d'admiration et une dette de reconnaissance ; mais actuellement nous n'avons plus à lui prendre que l'inspiration éloignée, nous réservant d'employer surtout les travaux plus récents et plus complets.

1 Combien plus aux esprits de notre temps !

Voudrait-on par hasard utiliser Pascal seconde manière? Quand on le pourrait, rendrait-on la religion bien « aimable » et inspirerait-on le désir « qu'elle fût vraie »? (III, 187.) M. Janssens ne le croit pas (cf. p. 342), nous non plus, et M. de Gourmont dans un livre curieux (1) nous fait mesurer la répulsion que la méthode apologétique de Pascal est capable d'inspirer à un incroyant de nos jours (2).

Pascal n'est pas un auteur anodin. Le maniement de sa grande machine est délicat et périlleux. Il y a d'abord le danger de céder trop complètement à la séduction qu'elle exerce, de respirer au contact du Solitaire l'atmosphère du milieu janséniste où il fut « logé pendant quelques moments (3) », et non seulement logé, mais nourri. Il y a surtout un danger plus subtil : le danger de mépriser trop ouvertement l'apologétique objective pour se renfermer étroitement dans le domaine psychologique. On pense ainsi mieux atteindre l'âme complexe des contemporains imbus de subjectivisme. Ceux qu'on se flatte de gagner ainsi sont une élite, sans doute, mais forment une infime minorité. Il y a un grand nombre de gens qui pensent, et qui pourtant n'ont pas fait de philosophie ; il y en a même qui philosophent et que néanmoins — Dieu merci ! — le subjectivisme n'a pas éblouis. Pour eux, comme « pour le commun des esprits — qui sont la multitude — le monde externe surtout existe » (p. 373). Ceux-là donc, par l'abus de la méthode interne, on ne les atteint pas ; on risque même de causer à quelques-uns de l'étonnement, voire du scandale.

Enfin il reste un dernier écueil à éviter. On peut citer Pascal, on peut même s'appuyer sur son autorité ; encore ne faut-il pas le citer

(1) « Pour lire les *Pensées* avec toute la douleur qu'elles exigent, il faut regarder Pascal du fond d'une basse-fosse. La foi le mure mieux que des pierres et le détient mieux que des chaînes ; la foi lui, cache le jour, lui refuse l'air. Il devient à moitié fou ; la terre s'ouvre devant lui, et il voit sortir de la fente des flammes et des diables... On croit trouver dans les pensées, à côté des raisons du chrétien, les traces d'une raison très libre. C'est une illusion. Tout ce qui supporte cette interprétation n'est qu'objection provisoire ou ironie... Tout ce qui est demeuré de l'apologie interrompue attaque le libre examen, la liberté, la nature, la science... » (René de Gourmont : *Le Chemin de Velours*, p. 152-153.) Nous ne souscrivons pas à tout ce réquisitoire ; nous le citons seulement à titre de document.

(2) « De fait elle repousse les incroyants plus qu'elle ne les attire. » Tel est le jugement du R. P. Longhaye, dans un article très documenté dont la conclusion surtout est à lire. (*Études* des Pères de la Compagnie de Jésus, décembre 1891 ; l'*Apologétique de Pascal*.)

(3) « C'est... le seul écrivain de génie qu'ait, je ne dis pas *produit*, mais *logé*, pendant quelques moments la trop fameuse maison de Port-Royal. » (J. de Maistre : *De l'Église gallicane*. *Œuvres*, p. 312, t. II, édition Vivès. — Cité par Janssens, p. 330.)

comme un interprète infaillible de la tradition. L'écueil n'est ni pure hypothèse, ni vaine imagination. A voir Pascal sans cesse comparé, préféré à Bossuet, traité d'égal à saint Augustin, on pourrait croire que l'auteur des *Petites Lettres* et des violentes attaques à la papauté semées comme par mégarde dans les *Pensées* (Cf. XIV, 920, etc.) passe aux yeux de quelques catholiques optimistes pour un Père de l'Église. C'est une étrange exagération ou une douloureuse méprise.

M. Janssens est le premier à le reconnaître, et l'idéal qu'il nous donne d'une apologétique bien adaptée aux besoins modernes sait tenir compte de ses exigences multiples et opposées. Seulement, comme en pareille matière le plus et le moins sont difficiles à évaluer, sont laissés à l'appréciation de chacun, nous estimons que, tout calcul fait, la difficulté d'utiliser *directement* Pascal dépasse à l'heure actuelle le bien qu'on pourrait en tirer.

Les avantages théoriques existent ; les inconvénients pratiques les balancent et les dépassent. Il faut traiter les pensées comme des ruines ou comme des matériaux à demi taillés en vue d'un édifice, qu'on voudrait adapter à la construction d'un autre. Bien présomptueux ou bien sûr de lui l'architecte qui entreprend une pareille tâche ! Aussi pensons-nous qu'en fait l'apologétique catholique actuelle aurait plus à perdre qu'à gagner, a peut-être déjà moins gagné que perdu dans une entreprise aussi séduisante, mais aussi délicate. Voilà sans doute en quoi nous différons le plus de l'opinion de M. Janssens.

D'ailleurs, il est facile de le constater, lorsque nous nous écartons de l'avis de M. Janssens, c'est en général moins par le fond que par le point de vue. Nous souhaitons que son livre soit lu de tous ceux qu'intéressent les choses de Pascal ; ils y trouveront, avec des aperçus nouveaux, une synthèse de la pensée pascalienne à la fois fidèle et originale ; elle doit susciter de nouvelles recherches : elle aura contribué à faire avancer la question. « On pourra... toujours dire quelque chose de nouveau de Pascal, de ses *Provinciales* et de ses *Pensées* ; il y suffira de les avoir lues, de les avoir soi-même revécues avec Pascal et de le dire comme on l'aura senti (1). »

ÉTIENNE ROME,
Licencié ès Lettres, Docteur en Philosophie.

(1) F. BRUNETIÈRE : *De quelques travaux récents sur Pascal* (*Revue des Deux-Mondes*, 1er septembre 1885, p. 211) ; cité par JANSSENS : *Op. cit.*, Avant-Propos, p. VIII.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PSYCHOLOGIE

DEL VALORE DELL' ESPERIMENTO IN PSICOLOGIA DA F. AGOSTINO, Dottore Gemelli, extrait de la revue *La Scuola cattolica,* Milan, 1907.

L'auteur de ce travail (un médecin philosophe déjà bien connu, malgré sa jeunesse, du public savant d'Italie) veut attirer l'attention des penseurs sur la fonction importante, et, à son avis, prépondérante, qui revient à la psychologie empirique dans le mouvement philosophique contemporain. Il adopte cette proposition d'Alemanni : « L'avenir est aux études de psychologie expérimentale », et la développe dans un opuscule assez court, mais plein d'idées. Cet écrit, plus documenté que méthodique, plus suggestif que démonstratif, requiert du lecteur des efforts d'attention qui seront largement récompensés au terme de la lecture par la satisfaction intellectuelle résultant de la simplification, je ne dis pas de la solution, d'un des plus graves problèmes dont sont aujourd'hui tourmentées les intelligences : celui de l'orientation rationnelle des recherches philosophiques.

M. Gemelli nous montre la philosophie scientifique disposée à se rapprocher des doctrines du Stagyrite. Wundt, un des chefs de l'école expérimentale, reconnaît que le résultat de ses travaux ne cadre ni avec l'hypothèse matérialiste, ni avec le dualisme platonicien ou cartésien, mais avec l'animisme aristotélicien. Une tendance corrélative se dessine parmi les spiritualistes chrétiens. On veut utiliser les données de la science contemporaine qui jettent le plus de lumière sur le phénoménisme psychique ; on veut même donner à cette partie de la science un nouvel essor. C'est dans cette vue que Mgr Mercier a fondé le cours et le laboratoire de psychophysiologie de Louvain. L'auteur regrette que cette création, admirée par M. Binet, n'ait pas été bien comprise de la plupart des spiritualistes, qui répètent encore : « A quoi bon ? »

Avant de traiter de la portée philosophique de l'expérimentation en

psychologie, l'auteur rappelle les services que ce genre d'études a déjà rendus à la science et à l'humanité. Saisir la variété des fonctions psychiques chez les divers types, circonscrire ceux-ci, observer l'influence du milieu sur l'évolution normale et pathologique de chacun d'eux, c'est donner un fondement scientifique à la pédagogie, à la psychiatrie, au droit criminel. L'appréciation des témoignages et celle des délits supposent connues les lois de l'altération mémorielle, les conditions de la suggestibilité, la part de l'imagination dans la reconstruction des faits, enfin la valeur et l'influence de divers facteurs sur lesquels la psychophysiologie peut seule nous renseigner.

Ce genre d'expérimentation a de tout autres titres à l'attention du philosophe. Pour nous en rendre compte, nous considérerons les circonstances de l'introduction de cette méthode en psychologie, l'abus qu'en ont fait les psychophysiciens et les psychophysiologistes, le caractère vrai et les limites de cette recherche, enfin les résultats acquis et les résultats promis. Voilà les quatre idées que M. Gemelli va mettre en lumière, sans se gêner pour les détacher nettement les unes des autres.

Avant d'entreprendre la partie historique de son étude, l'auteur nous offre une liste assez riche des principaux ouvrages afférents à la psychophysiologie. Sa bibliographie va de Hering (1861) jusqu'aux productions les plus récentes de MM. James, Binet et de Sarlo.

Herbart le premier attribue à la psychologie un caractère *scientifique* et cherche à soumettre les faits psychiques à la mensuration ; mais sa théorie métaphysique du mécanisme psychomental ne supporte pas le contrôle de l'expérience.

Weber pose la première pierre de la psychophysique. Il fait remarquer la *corrélation* qui existe entre les accroissements de l'excitation et le développement de la sensation, mais il représente celle-ci comme une grandeur divisible en parties égales : conception purement fantastique.

Lotze essaie de *coordonner* les résultats fournis par la physiologie des sens avec les données de l'observation interne. C'était l'orientation rationnelle.

Fechner reprend la théorie de Weber et fonde la psychophysique. Il insiste, non sans raison, sur la corrélation qui existe entre la série des excitations somatiques et la série des états psychiques liés à celles-ci, mais il exagère et dénature cette corrélation en affirmant *la continuité absolue* des deux phénoménismes. La conception quantitative de la sensation, qu'il a empruntée à Weber, se traduit dans son système par la fameuse loi *logarithmique*. Sa doctrine méconnaît

la part infiniment variable de l'activité du sujet vivant dans les faits psychiques. Fechner ne fut qu'un initiateur.

Wundt, après avoir travaillé avec Helmholtz, crée la psychophysiologie. Il fait à l'activité subjective sa part, revient à la doctrine de Lotze, admet la nécessité de faire concourir l'observation de conscience avec l'expérimentation et de relever *les variations corrélatives* des deux phénoménismes. Il met enfin en relief l'importance du temps et par conséquent de la mesure dans la genèse et la succession des états psychiques. Ses études sur « le *temps de réaction* » impriment une direction nouvelle aux recherches sur l'évolution psychique.

La psychophysique avait pour objet de déterminer le rapport des sensations simples avec les excitations somatiques : c'est tout ce qu'elle pouvait donner. La psychophysiologie vise beaucoup plus loin. Elle cherche à découvrir l'*interdependance* des deux phénoménismes embrassés dans toute leur extension, à savoir des faits physiques ou physiologiques, d'une part ; des états de conscience les plus variés, sensation, association, idée, émotion, volition, sentiment, d'autre part.

Wundt reconnaît bien que les états psychiques *se dérobent de plus en plus* à l'analyse quantitative, à mesure qu'ils se compliquent, en sorte que les produits supérieurs ne sont pas directement accessibles à l'expérimentation proprement dite, mais constituent l'objet de *recherches complémentaires* sur les mœurs et les lois des divers peuples, les mythes et les formes linguistiques. Il y a là tout un ensemble d'études qui n'ont de nouveau que leur orientation. C'est ce que Wundt appelle la *Wölkerpsychologie*.

On a abusé des nouvelles méthodes. Nous avons déjà indiqué le caractère de cet abus : on quantifiait le psychisme en même temps qu'on le spatialisait. C'était une grossière méprise, suivant M. van Biervliet, que de confondre la sensation, fait de pure conscience, avec l'ébranlement nerveux résultant de l'application d'un stimulus à la périphérie. C'en était une plus intolérable que de prétendre décomposer les produits de l'association, comme on décompose un sel ou une matière organique, ou de chercher la formule adéquate d'une réaction psychique. Ces erreurs de méthode procédaient de la doctrine radicale de Comte, qui niait la valeur de l'observation interne, et de celle de Fechner, exagérée encore par Hæckel, en vertu de laquelle on érige en dogme la continuité absolue des phénomènes psychophysiques.

De cette continuité résultaient non seulement le monisme phénomé-

nal et le monisme de la science, mais la réduction de toutes les méthodes à une seule, celle de l'expérimentation fondée sur la seule observation des sens.

Signalant ces aberrations, M. Gemelli y rattache la théorie des émotions de James et Lange, et aussi la théorie classique des localisations cérébrales. Il rappelle les récentes discussions qui ont eu lieu à ce sujet entre MM. Grasset, Pierre Marie et Surbled, et dont la *Revue de Philosophie* nous a fourni un intéressant spécimen. Il voit donc dans la théorie des localisations une tendance à spatialiser le psychisme et un retour à la phrénologie ; il considère aussi la théorie de la discontinuité anatomique des neurones et l'application de la méthode schématique aux centres nerveux comme des méprises de psychophysiologie. Ce n'est pas ici le lieu de discuter ces appréciations par trop sommaires. Notons seulement que M. Gemelli censure avec raison l'apriorisme qui a porté divers auteurs à étendre et forcer les conclusions des théories précédentes. C'est à bon droit aussi qu'il s'unit à Cantoni et à Wundt pour dénoncer le pédantisme de certains vulgarisateurs matérialistes, qui prétendent monopoliser la science alors qu'ils sont dépourvus soit de connaissances techniques, soit de culture philosophique.

Avec de Sarlo, M. Gemelli observe que les progrès tant vantés de l'anatomie et de la physiologie ne nous apprennent rien sur le phénoménisme psychique, tant que nous ne faisons pas intervenir l'analyse psychique elle-même, c'est-à-dire l'observation interne rendue méthodique. La théorie des centres d'association de Flechsig a fait grand bruit. On tend aujourd'hui à y substituer celle des groupements fonctionnels qui ne seront plus nécessairement rattachés à une région bien déterminée des hémisphères. Mais quelles sont les lois de ce groupement ? *Ancora qui buio fitto.* C'est la nuit !

L'auteur, avec Cantoni, proteste contre l'assertion toute gratuite de Wundt qui affirme l'unité foncière de tout le phénoménisme humain, homogénéité radicale à ce qu'il semble ; le fondateur de la psychophysiologie prétend que les deux objets de l'observation interne et externe sont un objet unique envisagé seulement de deux points de vue différents. Bien au contraire, toutes nos connaissances positives nous obligent de conclure à l'*irréductibilité des deux phénoménismes.* De cette irréductibilité se déduit, d'une part, le *caractère absolument inscientifique du déterminisme* étendu des faits somatiques aux faits psychiques, et, d'autre part, *l'inutilité du tour de force* de l'ingénieux M. Bergson. Celui-ci, retournant la thèse matérialiste, a voulu faire du phénomène physiologique une conséquence et comme un appendice

du fait psychique. La sensation n'était plus qu'un ébranlement causé cette fois, non par l'objet, mais par le sujet seul ; le système nerveux était simplement un véhicule de l'action psychique et non plus un substrat anatomique de la connaissance.

Des observations précédentes ressortent les limites et aussi le véritable caractère de l'expérimention psychologique. Avant tout, celle-ci doit être accouplée à l'observation interne. D'un autre côté, elle doit laisser à la métaphysique l'étude des problèmes portant sur l'origine, la nature et la destinée de l'âme et, en général, toutes les spéculations dont l'objet échappe au sens et à la conscience. M. Gemelli fait ici allusion à un mouvement contemporain dont Hæckel et M. Le Dantec sont les principaux promoteurs, et qui tendrait à englober toutes les sciences dans la biologie.

Une autre norme s'impose à la psychologie expérimentale, c'est d'user avec grande circonspection de l'analyse quantitative, surtout dans l'étude des processus psychiques les plus élevés, et de ne pas traiter le fait de conscience comme une grandeur mesurable. L'auteur cite ici M. Rageot, qui nous dénonce les puérilités de la psychométrie, telle que l'ont comprise certains élèves de M. Binet. Nous voyons des jeunes gens perdus parmi les esthésiomètres et les dynamomètres et irrésolus à tenter une démarche quelconque tant qu'ils n'ont pas scientifiquement interrogé leur organisme. Nous voyons aussi des psychomètres, à bout d'ingéniosité, après avoir recouru aux nouveaux appareils et combiné tous les stimulants idoines pour mesurer la capacité intellectuelle des écoliers, se rabattre sur cette conclusion qu'après tout le meilleur critérium était le numéro de la classe à laquelle l'élève appartient.

M. Gemelli observe avec Titchener et Villa que la psychologie expérimentale tend de plus en plus à substituer l'analyse qualitative à la quantitative. Les nombres, suivant la remarque judicieuse et pénétrante d'Alliotta, n'ont généralement en psychologie qu'une *valeur schématique*. Ils ne quantifient plus, mais ils symbolisent une qualité.

La psychologie ainsi entendue, après avoir accumulé et collectionné les nouvelles données de la physiologie et de l'observation interne méthodique, s'appliquera à découvrir les lois de l'*interdépendance des deux phénoménismes*. Voilà son objet propre et le trait qui la désigne comme une branche nouvelle des connaissances humaines, également distincte de la physiologie et de la philosophie. Quand on a reconnu que l'homme est bien ce qu'Aristote l'a défini, un corps informé par une âme, une synthèse individuelle de deux

principes irréductibles, on ne peut manquer d'admettre le caractère *sui generis* du phénoménisme complexe, résultant de cette synthèse, et la raison d'être d'un ordre spécial de recherches, consacrées à l'investigation de ce caractère. Cette idée a été développée par Mgr Mercier dans le *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 1900.)

— La méthode de la psychologie expérimentale peut se décrire en deux mots : accoupler et varier. — Son procédé ordinaire consiste à isoler, modifier, combiner les stimulants et à noter les variations corrélatives du fait psychique en qualité et en intensité. L'observation interne demeure l'unique source des données psychologiques, cependant elle est comme transformée par le concours de l'expérimentation. Livrée à elle-même, comme l'observe M. Ribot, elle pouvait atteindre un grand nombre de vérités, mais c'était au hasard des circonstances et avec grand risque d'y mêler des illusions. Seule l'expérimentation oblige la conscience de s'astreindre à une direction vraiment scientifique. Ce genre d'exercice est fort loin d'être nouveau. Il a été inauguré dès le jour où l'homme s'est demandé le pourquoi et le comment de ce qui se passait en lui, en-deçà des faits somatiques, et a établi un premier rapport entre ses perceptions et ses souvenirs.

Précisons le programme de la psychologie expérimentale. Il s'agit : 1° de déterminer les faits psychiques simples et irréductibles ; 2° de reconnaître le rapport de ceux-ci avec les phénomènes physiologiques ; 3° de découvrir la loi de formation des représentations complexes et en général les lois de l'association des idées ; 4° de discerner les caractères qualitatifs et quantitatifs (?) des représentations psychiques. C'est en étudiant la spatialité des images, puis en observant l'intensité et le mode de succession des états psychiques, que l'on discernera dans le psychisme les éléments susceptibles d'une appréciation quantitative.

M. Gemelli ne nous parle pas de la valeur idéomotrice et de la valeur émotive des représentations. Il considère vraisemblablement la motricité et l'émotivité comme des facteurs de l'association psychique, prise dans son acception la plus générale.

Terminons par l'indication des résultats acquis ou promis.

La première constatation obtenue, la plus précieuse à certains égards, est celle de l'irréalité de diverses hypothèses telles que le dualisme cartésien et le monisme radical. Ces hypothèses exclues, on devra revenir à l'animisme aristotélicien. Wundt conçoit encore l'animisme comme un monisme préterexpérimental, mais cette dernière hallucination d'une fausse métaphysique tombera avec les hypothèses

gratuites qui l'étayent et qui sont toutes en contradiction avec la thèse de l'irréductibilité radicale des deux phénoménismes. C'est cette thèse que l'expérience dégage de plus en plus.

Les autres résultats obtenus ont déjà été indiqués à propos des travaux de Weber, de Fechner et surtout de Wundt et de son école. Les processus élémentaires sont en partie classés et rattachés à des antécédents connus. Le mystère de la mémoire commence à s'éclaircir, et l'étude des fonctions supérieures est ébauchée.

Il reste beaucoup à faire, beaucoup plus qu'on n'a fait encore, mais on peut tout espérer quand on sait la voie dans laquelle il faut marcher.

Adjoindre à la psychologie de l'individu, fondée sur la conception de l'animisme aristotélicien, d'autres recherches toutes soumises à une direction psychologique, à savoir l'étude de la physiologie humaine, celle de la physiologie cellulaire, de la physiologie générale et comparée, de l'histologie et de l'embryologie, celle de la philologie et de l'ethnologie, signalées par Wundt, celle de la pathologie expérimentale et clinique du système nerveux et en particulier de l'hypnotisme et de la suggestion qui dissocient les fonctions du psychisme normal, en un mot *scientifier l'aristotélisme,* c'est préparer laborieusement et sûrement la vraie synthèse philosophique vainement évoquée par tant de penseurs.

Nous nous permettrons d'ajouter aux conclusions de Mgr Mercier et de M. Gemelli deux brèves observations. — Cette vraie synthèse, dont le mythe darwinien nous a donné le fantôme, et dont le monisme est le rêve obsédant, dépend moins de l'abondance des matériaux que du *savoir-faire* du constructeur. En outre, dans cette grande entreprise, le travail qui prime tous les autres est celui des *fondations.*

P.-J. CUCHE.

LE MIRACLE MODERNE, par Jules Bois. 1 vol. in-8°, XVI-411 pages, Ollendorff, Paris, 1907.

L'auteur du *Monde invisible* a beaucoup contribué à vulgariser les récents problèmes soulevés par l'étude du mystère, de l'inconscient, du subliminal. Les sciences psychiques, les dernières venues dans la classification rationnelle du savoir humain et auxquelles Auguste Comte oublia d'assigner une place, jouent un peu le même rôle que

les rayons infra-rouges et ultra-violets, dont on devine l'existence sans pouvoir encore les capter dans un concept rationnel.

Ces phénomènes troublants et mal définis se rangent sous le nom de *métapsychique*. Il s'agit de plonger dans les « cryptes de l'âme », jusqu'à ce moi ultime que James appelle : *subliminal self*. Car d'où proviennent les miracles accomplis par les spirites, les faits étranges de télépathie, les bruits insolites des maisons hantées? Les uns invoquent les esprits, les autres, et parmi eux se trouvent tous les psychologues, affirment que les causes de ce pouvoir ineffable qui permet de converser avec les morts et de lire la pensée à distance gisent dans l'âme même de l'homme. Le miracle, si miracle il y a, ne doit pas être cherché en dehors ou au-dessus de nous, mais en nous. Le miracle est en nous, et la puissance humaine s'étend bien au-delà des limites assignées par les philosophes classiques.

On peut dire que tout le livre de M. Jules Bois, si riche en aperçus, si vivant, si nourri de faits, a été écrit pour mettre cette vérité en lumière : « Le voyant crée l'image qu'il voit, le devin sa divination, le prophète sa prophétie, — comme, à un plan de moindre inconscience, le poète crée son poème. » En d'autres termes, la suggestion, la foi, les dispositions intérieures du sujet interviennent comme les facteurs les plus essentiels dans la réalisation du merveilleux. Que dis-je? Il n'y a plus de merveilleux, mais un ensemble de phénomènes subjectifs qui découlent de la volonté; l'au-delà est remplacé par l'en-deçà.

Cette théorie, surtout prônée par Myers, est exposée sous toutes ses faces par M. Jules Bois, et avec une verve charmante. Il est incontestable que la volonté plus ou moins consciente joue un rôle capital dans notre vie. Il semble pourtant impossible de tout expliquer au moyen de l'homme intérieur. Bien que l'auteur se défende de faire des incursions sur le terrain religieux, il reste à prouver que les miracles de Lourdes, par exemple, sont des phénomènes inconscients. Pour ma part, je crois avec le Dr Grasset que beaucoup de ces faits ne peuvent trouver leur confirmation dans le *subliminal self* et qu'il faut nous décider à reconnaître notre ignorance, — si l'on ne croit pas aux interventions divines. Cette restriction apportée au livre de M. Jules Bois, j'ai plaisir à reconnaître la lucidité de son exposé, l'abondance de ses exemples et le sérieux de ses recherches.

T. DE VISAN.

LES OBSESSIONS DANS LES PSYCHONÉVROSES (Étude psycho-clinique), par le Dr Louis Perrier, Montpellier, chez Alfred Dupuy, 1907. 1 vol. de 139 pages avec planches.

Les obsessions, ce phénomène psycho-pathologique sur lequel nous commençons aujourd'hui à avoir une assez riche documentation, n'ont guère été étudiées séparément que depuis le milieu du siècle dernier. Et c'est surtout aux travaux récents des psychologues, aux recherches psycho-physiques et psycho-physiologiques sur l'attention, l'image mentale, le mécanisme idéo-émotionnel, etc., qu'on doit de les avoir enfin étudiées en entité nosologique distincte et d'avoir cherché à dégager le processus mental selon lequel elles évoluent.

L'obsession se confond avec la *manie sans délire* de Falret, la *pseudomonomanie* de Delasiaure, la *folie lucide* de Trélat, la *folie avec conscience* de J. Falret et Baillarger, le *délire émotif* de Morel, la *paranoïa rudimentaire,* la *monomanie abortive* de Spitzka, l'*idée fixe* de Westphal, l'*idée incoercible* de Tamburini, l'*idée impérative* de Hack-Tuke. Chacune de ces appellations contribue à une plus grande connaissance du phénomène morbide visé en en dégageant un des caractères. M. Louis Perrier, dans sa monographie, rappelle fort à propos ces divers noms sous lesquels les obsessions furent successivement décrites.

Au Congrès de médecine de Moscou en 1896, M. Régis définissait comme suit l'obsession : « L'obsession est un syndrome morbide caractérisé par l'apparition involontaire et anxieuse dans la conscience, de sentiments, de pensées parasites qui tendent à s'imposer au Moi, évoluent à côté de lui malgré ses efforts pour les repousser et créent ainsi une variété de dissociation psychique dont le dernier terme est le dédoublement conscient de la personnalité. »

M. Magnan définit plus brièvement l'obsession : « Un mode d'activité cérébrale dans lequel un mot, une pensée, une image s'impose à l'esprit en dehors de la volonté, avec une angoisse douloureuse qui la rend irrésistible. »

Une définition ne sert jamais qu'à limiter un sujet, et les deux définitions ci-dessus sont excellentes à cet égard. Celle de M. Régis, au point de vue strictement psychologique, a peut-être le tort de confondre la synthèse mentale consciente avec le « Moi », avec ce « Moi » profond que certains psychologues ont cherché au-delà de la conscience et qui donne peut-être le ton affectif à toute notre vie à l'état de veille; mais ce n'est là qu'une objection théorique.

Partant de ces définitions, dont la précision suffit largement aux besoins de la clinique, M. Louis Perrier pense que le syndrome obsession présente à étudier :

1° Un *terrain* qui est fonction de tares nerveuses ou idiopathiques ; cet élément de prédisposition agit « en produisant un état de déséquilibration dans toutes les facultés » et, comme l'a dit Grasset, « un trouble de la fonction de hiérarchisation des motifs ».

2° Une *idée* qui est intermittente, consciente, et ne semble donc pas altérer le mécanisme général de l'intelligence.

3° Une *crise* psychophysiologique accompagnant les paroxysmes et « qui n'est qu'une réaction de défense de l'organisme tout entier ».

Ces caractéristiques suffisent, dit l'auteur, à distinguer très nettement les obsessions des phénomènes similaires qu'on peut observer dans les psychoses, et surtout de l'idée fixe, des paranoïas rudimentaires et de certains délires toniques ou infectieux.

M. Louis Perrier a très simplement divisé son travail en trois chapitres de longueurs inégales :

Les obsessions chez les *neurasthéniques;*

Les obsessions chez les *psychasthéniques;*

Les obsessions chez les *hystériques.*

Il étudie pour chacune de ces névroses les trois déjà signalés : terrain, idée, crise. L'évolution, la structure, le mécanisme des obsessions est ainsi précisé, et M. Perrier joint à ses analyses peut-être un peu trop descriptives d'assez belles observations. Il arrive aux conclusions réunies dans le tableau ci-contre.

A ces conclusions est joint un appendice sur les obsessions épileptiques qui ne sont pas, selon l'auteur, des obsessions vraies, mais des obsessions à forme impulsive non comparables aux obsessions dont nous venons d'examiner les diagnostics différentiels.

Le grand mérite de M. Louis Perrier est d'avoir abordé une question réellement très complexe, très délicate, et d'y avoir mis de l'ordre et un peu de clarté. Ce sont d'ailleurs là les qualités ordinaires de l'école de Montpellier. Mais la schématisation à outrance ne va pas sans graves inconvénients, et, dans le cas présent, la trop grande simplicité du tableau de M. Perrier ne correspond pas toujours, nous a-t-il semblé, à la réalité clinique d'une part, à la complexité psychopathologique d'autre part. Nous avons eu l'occasion d'étudier de près un certain nombre de psychopathes obsédés, et les notes que nous avons prises sur ces malades, sans infirmer les conclusions de M. Perrier, entreraient cependant assez difficilement dans le cadre étroit de son tableau différentiel. Toute la question si délicate des

Diagnostics différentiels des obsessions.

NEURASTHÉNIE	PSYCHASTHÉNIE	HYSTÉRIE
Idée obséd. endogène.	Idée obséd. endogène,	Idée obséd. exogène.
Idée obsédante débute brusquement, sans prodrome.	Idée obsédante précédée par une période prémonitoire.	Idée obsédante précédée et provoquée par une cause étrangère au moi.
Crise courte, à paroxysmes intenses, à phases réactionnelles nettes.	Crise longue, à paroxysmes atténués, sans phases nettement différenciées.	Crise comprenant une seule phase dans laquelle l'état mental ne varie pas.
Angoisses et émotions anormales cessent avec l'idée obsédante.	Angoisses et émotions anormales persistent après disparition de l'idée obsédante.	Angoisse et émotions anormales cessent avec l'idée obsédante.
Obsessions non hallucinatoires.	Obsessions hallucinatoires.	Obsessions hallucinatoires.
Obsessions sans idée fixe.	Obsessions sans idée fixe.	Obsessions avec idée fixe préalable.
Crise ne modifie pas sensiblement les stigmates.	Crise ne modifie pas sensiblement les stigmates.	Crise modifie sensiblement les stigmates.

hallucinations ou des pseudo-hallucinations dans les psychonévroses nous semble traitée bien légèrement. N'oublions pas, lorsque nous faisons de la psychologie pathologique, la délicatesse de certains diagnostics et l'incertitude où nous restons de la nature et de l'évolution de certaines obsessions qu'un examen hâtif pourrait nous faire distinguer trop rapidement les unes des autres.

RAYMOND MEUNIER.

II. — SOCIOLOGIE

LA RESPONSABILITÉ DES CRIMINELS, par le professeur GRASSET, de l'Université de Montpellier. 1 vol. in-16 de 276 pages, Bernard GRASSET, éditeur, Paris, 1908.

Que nos lecteurs se rassurent, la question que pose et que discute ce nouveau livre du Dr Grasset n'est pas celle de la responsabilité morale et du libre arbitre. Dès les premières pages, l'auteur a soin de nous en avertir : son travail a justement pour but principal de faire adopter par les terminologies philosophique, juridique et médicale la distinction de trois sortes de responsabilité, qui nécessitera désormais l'emploi d'une épithète accolée au mot responsabilité, afin qu'on puisse reconnaître quelle est celle qui est en question.

La première est la responsabilité morale ou métaphysique, qui sous-entend l'existence du libre arbitre. Contentons-nous de tenir soigneusement fermée la barrière de ce champ clos, où depuis si longtemps les déterministes et leurs adversaires se livrent à des luttes acharnées en même temps qu'inoffensives, car il n'y a jamais ni morts, ni blessés.

La seconde est la responsabilité sociale, dont l'appréciation est du ressort du magistrat, qui lui donne le nom de culpabilité. De cette responsabilité je cherche vainement une bonne définition dans le livre du Dr Grasset. Il se borne à nous en indiquer les principaux éléments : matérialité et circonstances du fait, force majeure, légitime défense, provocation, intention de nuire, antécédents du sujet, degré de nocivité antérieure, etc. Ceci est un inventaire, ce n'est pas une définition. La responsabilité sociale est pourtant une conception qui n'a rien d'imaginaire ; elle correspond à quelque chose qui existe et qu'il est utile de préciser. Si l'auteur n'y est pas arrivé, c'est qu'il a, sur ce point, suivi une mauvaise méthode. Il aurait dû nous parler auparavant de la troisième sorte de responsabilité, et c'est ce que je vais faire, pour revenir ensuite à la seconde.

Cette dernière responsabilité est la responsabilité médicale, ou, si l'on veut, car cette expression pourrait faire confusion avec la responsabilité des médecins dans l'exercice de leur profession, la responsabilité physiologique. Cette responsabilité n'est pas autre chose que le bon état du système nerveux — en langage médical, la normalité des neurones psychiques. — Est responsable, dans ce dernier sens, l'individu dont les neurones psychiques sont normaux ; est irresponsable, celui dont les neurones psychiques sont altérés. Quant aux neurones, tous nos lecteurs ne sont peut-être pas suffisamment avertis pour qu'il soit permis d'employer ce mot sans le définir. Ce sont des éléments de l'écorce ou substance grise du cerveau. Il est aujourd'hui prouvé qu'ils président plus spécialement aux fonctions psychiques, sans cependant y jouer tous un rôle également important.

Telle est la responsabilité physiologique dont la constatation est

de la compétence du médecin, l'irresponsabilité pouvant être scientifiquement diagnostiquée. Lorsque le magistrat pose au médecin expert la question de savoir si tel inculpé est responsable, c'est seulement cette responsabilité-là qui est en jeu : et l'expert en donnant son avis ne commet aucun empiètement sur le domaine de la métaphysique, il n'engage pas dans sa réponse les convictions qu'il a intérieurement sur l'existence ou la non-existence du libre arbitre. Suivant l'heureuse formule du Dr Grasset, le problème qu'on lui soumet peut être ainsi résumé : « Dans la bataille prévolitive qui a précédé le crime, l'inculpé était-il ou non dans les conditions physiologiques et normales pour discuter et décider cet acte ? » Sur cette bataille prévolitive elle-même, le médecin n'a pas à exprimer son sentiment.

Et maintenant revenons à la responsabilité sociale.

Nous apercevrons immédiatement que la question de la responsabilité sociale ne peut se poser que si celle de la responsabilité physiologique est déjà résolue. Avant tout, le magistrat doit se demander s'il a en face de lui un fou ou un homme sain d'esprit. Si c'est un fou, il ne saurait être question d'examiner sa responsabilité sociale. Nous touchons du doigt ici le vice de méthode que j'ai signalé plus haut. Si le magistrat a des doutes sur l'intégrité des facultés mentales de l'inculpé, il demandera l'avis du médecin ; car son rôle, à lui, ne peut commencer que si sa conviction est faite sur ce point.

Qu'est-ce, en effet, que la responsabilité sociale ? Ce n'est pas autre chose que le danger que présente un individu pour la société, et ce danger est très ordinairement révélé par le caractère des motifs qui lui ont inspiré son acte coupable. Mais, pour qu'il soit permis de conclure du caractère de ces motifs à la nocivité de l'agent, il faut justement que cet agent ait l'aptitude à être déterminé normalement par des motifs : *Normal determinierbarkeit,* comme le dit le professeur Von Liszt, qui, comme tous les Allemands, n'est pas embarrassé pour fournir à une idée un mot nouveau pour l'exprimer. Or, cette *Normal determinierbarkeit* c'est la responsabilité physiologique dont nous reconnaissons une fois de plus que l'examen sert de prélude à celui de la responsabilité sociale.

Supposons l'homme physiologiquement responsable, il sera d'autant plus dangereux pour la société que les motifs auxquels il a obéi sont antisociaux, et que par l'effet de l'habitude, il est devenu de moins en moins capable d'y résister. Ainsi s'explique que la responsabilité sociale de l'assassin soit plus grande que celle du duelliste, celle du récidiviste plus grande que celle du délinquant primaire. Les

circonstances de l'infraction peuvent également avoir leur répercussion sur la responsabilité sociale, par exemple la provocation, qui crée chez le provoqué une émotion, diminuant la résistance aux motifs antisociaux.

On remarquera que la responsabilité sociale s'apprécie comme la responsabilité physiologique, en dehors de toute considération de la responsabilité morale. Quelquefois même, elles s'établiront en proportion inverse : c'est ce qui arrivera, par exemple, pour le récidiviste, très responsable au point de vue social parce que très dangereux, mais qui peut l'être fort peu au point de vue moral, l'habitude du mal ayant fait taire chez lui les résistances de sa conscience et réduit à fort peu de chose, sinon à rien, cette fameuse « bataille prévolitive » à laquelle il vient d'être fait allusion.

J'abrège d'ailleurs le développement de cette remarque, lui ayant donné toute son ampleur dans un article récent (1).

La reconnaissance d'une responsabilité physiologique d'ordre médical est, comme je l'ai déjà dit au début, l'un des buts principaux du livre du Dr Grasset. Ce n'est pas le seul.

Il entend introduire comme corollaire, dans le monde des jurisconsultes et des médecins, une notion précise et définitive de la responsabilité atténuée, expression bien meilleure que celle de demi-responsabilité, avec toutes les conséquences qu'elle comporte.

N'envisageons plus que la responsabilité physiologique, c'est-à-dire la normalité des neurones psychiques. N'est-il pas évident *a priori* qu'entre le bloc de ceux dont les neurones sont tout à fait normaux et celui des irresponsables, dont les neurones sont complètement altérés et anormaux, il peut y avoir toute une gamme de sujets dont les neurones sont partiellement ou légèrement malades ?

Et cette hypothèse si vraisemblable *a priori* est cliniquement vérifiable.

« C'est d'ailleurs, dit l'auteur, une loi générale : dans la pathologie des divers appareils et de tous les organes, il y a des demi-malades entre les malades et les bien portants. Pour le cœur, les poumons ou l'intestin, il y a des délicats chez lesquels ces organes ne sont pas entiers et normaux, dans la bataille contre l'agent pathogène, ne sont pas physiologiquement armés contre la maladie, deviennent par suite plus souvent et plus facilement malades que chez d'autres personnes. »

Ce n'est donc pas sur ce terrain scientifique qu'il peut s'élever quelque résistance contre la notion de la responsabilité atténuée.

(1) *Revue pénit.*, 1907, pp. 914 et sq : « l'Eclectisme en droit pénal ».

L'auteur a très bien aperçu que toutes les difficultés sont relatives à ce qu'on pourrait appeler la mise en œuvre de cette notion dans la législation répressive. Or, la plupart de ces difficultés proviennent d'un malentendu. Parlez de responsabilité atténuée autour de vous, il y a bien des chances pour qu'on vous réponde en levant les bras au ciel : « Vous allez encore énerver la répression ! Vous trouvez sans doute que les circonstances atténuantes ne sont pas assez prodiguées et les courtes peines d'emprisonnement pas assez multipliées : vous tenez à faire un pas de plus dans la voie du « tout comprendre c'est « tout pardonner », si chère au dilettantisme contemporain ! »

Si, après cette sortie, vos interlocuteurs ne tournent pas les talons, il vous faut avec douceur travailler à leur faire comprendre qu'ils sont partis sur une fausse piste. La reconnaissance de la responsabilité atténuée ne saurait avoir pour effet de désarmer la société, puisque ceux qui s'efforcent de faire passer cette conception dans notre législation sont précisément convaincus que la société n'est pas actuellement assez protégée contre les demi-responsables et qu'il est urgent de la protéger davantage. Avant de présumer qu'ils marchent en sens contraire de la direction qu'ils veulent suivre, — présomption peu flatteuse contre laquelle ils seraient en droit de protester avec plus d'énergie qu'ils ne le font — encore devrait-on consentir à se rendre compte de l'organisation qu'ils proposent pour la répression des infractions commises par des demi-responsables. Que fait-on aujourd'hui, sinon esquiver la solution du problème posée par la responsabilité atténuée, en prononçant contre les demi-responsables des peines atténuées comme cette responsabilité ; quelques mois ou, au plus, quelques années de prison au lieu de la peine de mort, des travaux forcés ou de la réclusion ? Et après ce court stage pénitentiaire, où rien n'a été fait pour traiter le criminel et diminuer ces anomalies, on le met en liberté et on l'expose de gaieté de cœur à de nouvelles tentations, c'est-à-dire que l'on soumet à de nouveaux risques la vie, l'honneur ou les biens des citoyens. — Singulière protection !

Que propose-t-on à la place ? C'est, après avoir fait consacrer officiellement, par le Code pénal, l'existence de la responsabilité atténuée, lui donner comme sanction, non plus seulement une peine, mais un traitement. On appliquera la peine d'abord, car l'expérience prouve que les demi-responsables sont intimidables. Cette intimidation sera efficace à l'égard de celui qui subira la peine et aussi par voie d'exemplarité, à l'égard de la masse inconnue des déséquilibrés, qui seraient tentés de l'imiter. Que cette peine soit moins longue que celle infligée à un normal physiologiquement responsable, on peut l'admettre.

Cette atténuation perd de son importance, du moment qu'après la peine le criminel n'est pas relâché, mais soumis à un traitement qui exigera la prolongation de son internement pour une période peut-être fort longue, en tout cas d'avance indéterminée. *Et ce traitement sera obligatoire comme l'application de la peine elle-même.* Et il ne sera pas subi dans un asile ordinaire, mais dans un asile spécial d'un caractère médico-répressif!

Dira-t-on que cette perspective est attrayante pour les demi-responsables, et continuera-t-on de diriger contre les partisans de la responsabilité atténuée l'accusation d'affaiblir la répression ?

J'avais donc raison de parler de malentendu. Ce malentendu n'est d'ailleurs pas nouveau. Il s'en était produit un à peu près de même genre, il y a quelques années, au moment de la vulgarisation des doctrines de l'école italienne d'anthropologie criminelle. « Il n'y a plus de criminels responsables, a-t-on dit, c'est la faillite de la pénalité, c'est la société abandonnée à ceux qui veulent la détruire. » Ceux qui protestaient ainsi donnaient en même temps la preuve de leur parfaite ignorance des doctrines lombrosiennes, qui aboutissent à un système répressif incomparablement plus sévère que le nôtre, puisque les peines éliminatrices y sont prodiguées comme une conséquence logique de l'incorrigibilité de presque tous les criminels.

Le Dr Grasset termine son livre par le souhait de voir introduire dans le récent projet de loi sur les aliénés, voté par la Chambre le 22 janvier 1907, quelques dispositions sur la responsabilité atténuée où les idées qu'il préconise seraient mises en application. Il est à remarquer que ce projet réglemente fort heureusement la question des aliénés criminels, mais qu'il ne s'occupe point des demi-responsables. Je m'unis aux souhaits de l'auteur, à condition toutefois que des asiles spéciaux médico-répressifs soient réellement institués à la suite de la promulgation de la loi nouvelle. On décrète beaucoup en France ; mais on organise peu, et nous aboutissons ainsi à donner à notre législation répressive une avance lamentable sur nos institutions pénitentiaires ou d'assistance. C'est un progrès de façade, auquel ne correspond dans la réalité aucune amélioration.

Et voici qu'en finissant, je m'aperçois que je n'ai fait de l'ouvrage du Dr Grasset aucun éloge explicite. Était-il utile d'en adresser à l'une de nos célébrités médicales les plus indiscutées, et cet éloge ne s'exprime-t-il pas suffisamment dans la longueur même de cette analyse? Elle prouve combien ce livre clairement et vigoureusement pensé donne à réfléchir. Il a suffi que le savant professeur de Montpellier touche à une question, fût-elle aussi encombrée que celle de la res-

ponsabilité pénale, pour l'éclairer d'un jour nouveau aux yeux mêmes d'un criminaliste qui croyait cependant quelque peu la connaître pour l'avoir souvent exprimée.

P. CUCHE,
Professeur à la Faculté de Droit de Grenoble.

MORALE ET SOCIÉTÉ, par George Fonsegrive. 1 vol. in-16, Bloud, Paris, 1907.

C'est un fait « que la moralité intérieure conseille souvent, exige parfois l'exécution de certains actes qui mettent l'agent moral en conflit avec son milieu social », et « rien n'est plus dramatique que ces sortes de conflits où la conscience individuelle se trouve en opposition avec la conscience collective, où un seul homme dresse, en face de ses semblables unis pour le désapprouver et le condamner, la droiture invincible de sa conscience et le sentiment à la fois très net et très vif que, seul contre tous, c'est lui pourtant qui a raison, lui qui n'étant qu'un seul homme représente néanmoins l'humanité à plus juste titre que la foule de ceux qui le désapprouvent ou le condamnent » (p. 196).

Ces conflits sont-ils fréquents, sont-ils très aigus ? D'où viennent-ils ou sur quoi se fondent-ils ? Peut-on en sortir et comment ?

Morale et Société, de M. Fonsegrive, veut répondre à ces trois questions. A la première, aux chap. vi, i et v, qu'il faut rapprocher, et dans cet ordre, pour sauvegarder l'unité du plan. A la seconde, aux chap. ii, iii et iv. A la dernière, aux chap. vii et viii.

Les Conflits. — M. Fonsegrive fait preuve d'un grand talent d'observation quand il décrit cette lutte entre les aspirations, les besoins, les devoirs individuels d'une part, les modes, les usages, les coutumes et les lois sociales d'autre part. La vie regorge de ces conflits, les romanciers, qui copient la vie — ou la faussent — multiplient ces situations, et M. Fonsegrive, qui, en même temps qu'un philosophe, fut, à ses heures, un romancier, a su lui-même nous présenter un de ces cas de conscience dans le *Fils de l'Esprit*.

Ces conflits sont, au reste, de différentes espèces. « Le premier et le moins grave est celui dans lequel le milieu social cause à la conscience individuelle quelque trouble intérieur ou quelque gêne extérieure » (p. 199). Ce genre de conflit « déprime et attriste ». — « Il devient plus grave lorsque la gêne, opposée par le milieu social aux aspirations morales, va jusqu'à changer tout le sens et toute l'orien-

tation de la vie » (p. 200). — « Le drame enfin atteint toute sa puissance, et le conflit est au paroxysme lorsque le milieu social proscrit et empêche d'accomplir des actes que la conscience morale ordonne impérieusement » (p. 203).

On s'aperçoit bien vite, et dès le chap. I, que M. Fonsegrive entend surtout signaler les conflits d'ordre religieux, et c'est ce qui l'amène à déclarer sans ambages : « Nulle part, plus et mieux que dans le catholicisme, le conflit ne se fait voir » (p. 30). L'Église n'est-elle pas une « religion d'autorité » et ne veut-elle pas quand même rester une « religion de l'esprit » ? Je crains bien qu'il n'y ait quelque amertume dans certaines pages de ce chap. I ou dans telle autre du ch. VI (p. 209). M. Fonsegrive est sévère pour ceux qu'il appelle les *Conformistes*, et l'on croit deviner qu'il range sous cette étiquette bien des gens intelligents qui n'ont pas le bon goût de penser comme lui.

Çà et là aussi quelques erreurs ou quelques exagérations. Les « vues historiques » de M. Fonsegrive sont assurément discutables. Prenons au hasard. — Il est incontestable « que la continence, que la pauvreté, que la résistance au mal, que la contemplation même et non pas l'action, constituent l'idéal évangélique, et que si l'on voulait traduire cet idéal en législation, il serait difficile de conserver l'état social » (p. 20). Que dire à cela ? Que peut-être un sophisme se cache là-dessous. La pauvreté, la non-résistance au mal, la contemplation et — l'on verra mieux pourquoi — la continence n'ont jamais été proposées par l'Évangile comme un idéal *social*. Une société où la continence serait la loi ne vivrait pas longtemps. C'est une naïveté de le faire remarquer, et c'en est une autre, ou une injure à Jésus-Christ de penser qu'il a proposé cet idéal *pour la société*. — Plus loin, « Il y a un gouvernement dans l'Église, et il doit y en avoir un, mais il semble qu'on puisse dire que l'action gouvernementale augmente quand l'Église est en baisse, tandis qu'elle baisse, au contraire, quand augmente dans les fidèles la réalisation de l'Évangile ». Remarque qui a du sens, et beaucoup, si l'action gouvernementale dans l'Église se réduit au pouvoir coercitif, mais n'y a-t-il que cela ?

La raison des Conflits (Ch. II, III, IV). — Ici, c'est le philosophe qui analyse, et parfois subtilement, les notions. Comment s'expliquent les conflits ?

D'abord par la « distinction des genres » (ch. II). Moral et Social ne se confondent pas, bien plus s'opposent. « La valeur du moral se détermine par celle de l'intention, c'est-à-dire de l'idée première que l'agent a voulu réaliser ; la valeur du social se mesure au bien ou au mal effectivement produits » (p. 70). Opposition indiscutable que M. Fonsegrive a trop poussée, je crois, et sans doute pour être mieux

entendu, mais laissons cette chicane, comme aussi celle qu'on pourrait faire à l'auteur de se prononcer trop nettement pour quelque chose, qui paraît bien être l'autonomie de la volonté au sens kantien (p. 54-55), ou trop exclusivement pour la nécessité de la méthode immanente (p. 57).

Cette « distinction des genres » fait naturellement qu'il faut aussi opposer *loi morale* et *loi sociale* (ch. III), et cette opposition elle-même suffit à rendre raison du plus grand nombre des conflits signalés. La loi morale règle l'intérieur, elle est autonome, elle est universelle en un sens, et pourtant tout individuelle, tenant compte de toutes les contingences, c'est-à-dire admirablement ajustée à tous les individus selon ce qu'ils sont. Les lois sociales, au contraire, étant communes à tous les membres d'une société, « aucune ne va tout à fait bien aux hommes concrets », toutes sont fatalement un peu injustes dans leur prétention de « faire tirer tous les chevaux sur le même collier ». La loi sociale aussi n'est qu'extérieure, elle commande des mouvements et des gestes et, venant du dehors, elle apparaît comme un joug. — On n'attend pas que nous discutions toutes ces thèses, car ce sont vraiment des thèses ; mais si l'on veut des exemples de propositions au moins étranges, nous en citerons quelques-unes. — « Un commandement de Dieu, un devoir, ne peut être qu'autonome, il ne saurait être hétéronome » (p. 82). Pourquoi ? Et Dieu ne peut-il, de sa propre autorité, imposer des lois positives ? — « La loi morale ne régit que l'intérieur. Elle est tout entière spirituelle ; elle ne régit que l'âme, et, par l'âme seulement, tout ce que l'âme commande » ? (p. 80). Mais apparemment l'âme commande bien des actes extérieurs ? Et alors, il n'est pas rigoureusement vrai que la loi morale régisse seulement l'intérieur. — Ne peut-on pas dire « que, quelle que soit la rationabilité, la sainteté, l'universalité d'un précepte déterminé, il n'est jamais absolument impossible qu'une raison supérieure, véritablement divine, vienne substituer au devoir ordinaire et général un nouveau devoir plus rare, mais non pas moins obligatoire » ? (p. 87). A prendre le contexte « plus rare » peut vouloir dire « contradictoire », et l'auteur croit traduire ici fidèlement une pensée de saint Thomas. Il est pourtant vrai que les théologiens distinguent le droit naturel primaire et le droit naturel secondaire, et qu'à la lettre, — l'expression bien comprise n'a rien de blasphématoire — ils ne donnent pas à Dieu tous les droits sur l'ordre moral. — Je crains bien qu'en passant (pp. 104 et 105) M. Fonsegrive ne soit trop sévère, sinon injuste, pour l'ensemble des casuistes. Il y en a de pitoyables, mais beaucoup d'excellents.

« Ce n'est pas dans les lois, ce n'est pas dans les palais législatifs,

ni dans les prétoires, ni dans les prisons, ni au bagne, ni au pied de l'échafaud, qu'il faut chercher la justice : législateurs, juges, gendarmes, geôliers et bourreaux ne s'inquiètent que de préserver et de défendre l'état social : ne leur demandez pas d'être justes ; il leur suffit de n'être pas véritablement et foncièrement injustes. » Voilà qui n'est pas faux peut-être, mais M. Fonsegrive est facilement paradoxal et subtil. C'en est un exemple, et qui explique comment il découvre une troisième raison des conflits de conscience dans l'opposition entre justice sociale et justice morale. Nous venons d'entendre que la justice sociale n'est guère qu'un mythe ou un rêve de naïfs. La justice sociale ne se préoccupe pas d'être juste, elle ne saurait y parvenir, du reste. Et c'est pour cela que souvent elle offusque notre conscience ou notre instinct de justice morale.

Ainsi se trouvent expliquées les raisons des conflits aperçus. Évidemment, il en est de plus profondes, de plus intimes.

La solution des conflits. — Qui faut-il sacrifier de l'individu ou de la société, quand tous deux entrent en lutte ? Les individualistes à outrance répondent : C'est la société. On disait plutôt autrefois : C'est l'individu. La vérité n'est pas souvent dans les extrêmes ; et ici voici ce qu'il faut admettre. « Il est de toute évidence que l'individu doit maintenir l'existence de la société, ne rien faire qui puisse la menacer ou la compromettre. Mais il est non moins évident que l'individu ne doit pas se sacrifier tout entier à la société, puisque la société n'est qu'un moyen au service des fins individuels. » On sentira combien ce premier principe de solution reste vague et susceptible d'interprétations diverses dans la pratique. Au fond, il est très sérieux et parfaitement exact. — Un autre nous dit plus simplement : Dans ces sortes de conflits « suis toujours ta conscience », et ce principe suffit, tant que la conscience parle clairement et hautement ; mais si elle doute et si dans le conflit j'ignore à qui me fier, au jugement de ma conscience qui n'est pas impératif, ou au commandement de la loi sociale, qui m'apparaît injuste, et si, dans le même temps, je m'avise que ma conscience elle-même pourrait bien être faussée et faussée par moi coupablement, aurai-je encore un principe de solution ? — Il me reste ma raison, ma raison raisonnante qui peut établir ou rétablir la hiérarchie des biens, des autorités, des lois. Mon bonheur éternel vaut mieux que mon bonheur ici-bas ; je refuse donc ce duel, au mépris des préjugés qui règnent dans mon milieu. L'autorité de l'Église, que je sais infaillible, l'emporte sur toute autorité purement humaine, etc., etc. On sort ainsi des conflits.

Nous ne suivrons pas M. Fonsegrive dans les *applications* qu'il

fait de ces principes ou d'autres analogues. Disons seulement que ce dernier chapitre est le plus actuel, en somme le plus intéressant. Quel respect et quelle obéissance méritent les lois civiles ? Qu'est-ce qu'une loi juste, et quand peut-on dire qu'elle ne l'est plus ? Quelle coopération peut-on donner à l'exécution d'une loi inique ? Pouvons-nous résolument faire fi des coutumes, traditions et modes du pays où nous sommes nés, où nous vivons ? Est-il vraiment nécessaire qu' « au social appartienne toujours le dernier mot » ? La loi est une force et une autorité ; la conscience, une autre force et une autre autorité ; doivent-elles « composer » ? De quel côté est la sagesse, ou la vertu, ou la noblesse, comme on voudra ; du côté des intransigeants ou du côté des politiques ? M. Fonsegrive a réponse à toutes ces questions. Ceux qui le connaissent un peu devinent par avance le sens de ces réponses, et le livre ne sert pas peu à faire entrer plus profondément dans la mentalité de son auteur. Qu'on le lise. A beaucoup d'égards, c'est une lecture utile.

J.-B. A

KETTELER, par Georges Goyau. 1 vol. in-16 de XLVIII-286 pages, Bloud, Paris, 1908.

La collection la *Pensée chrétienne* de la librairie Bloud vient de s'enrichir d'un précieux volume en nous donnant les pages choisies du plus célèbre des sociologues chrétiens. C'est de Ketteler qu'il s'agit.

Nul mieux que M. Goyau, de qui nous possédons de brillantes études sur l'Allemagne catholique, n'était désigné pour mettre en ordre les fragments les plus représentatifs de la pensée de l'évêque de Mayence. Le choix d'œuvres offert ici est des plus intelligents. Avec ce seul volume, nous sommes à même de connaître les diverses phases de l'activité mentale de Ketteler. Sociologue, économiste, moraliste, réformateur, Ketteler fut tout cela, et avec gloire. Si la célèbre publication du P. Pfülf restera toujours le livre de chevet des partisans de Ketteler, l'introduction de M. Goyau et les nombreuses pages habilement choisies qui entrent dans la composition de ce volume ne laissent pas de mettre en pleine lumière la puissante physionomie du polémiste du *Kulturkampf*.

Cette préface de près de cinquante pages est remarquable par ses aperçus synthétiques et sa sévère composition. Disposant, en somme, de peu de place, M. Goyau a pu écrire une biographie très complète,

résumer les principales tendances de l'esprit de Ketteler et insister encore sur certains traits de caractère mal connus. Restitué dans son moment et dans la mentalité ambiante, Ketteler apparaît le grand organisateur de cette action politique et sociale rêvée par l'Église et que le christianisme des XIIIe et XIVe siècles a su réaliser.

Il importe peu que la pensée de Ketteler, au début de ce XXe siècle turbulent, ait été déformée et faussée par des disciples intempérants. Il est certain que l'évêque de Mayence aurait peine à cette heure à reconnaître les siens et que le nombre de ceux, conservateurs de sa vraie doctrine et de son lumineux libéralisme, est fort restreint. Quoi qu'il en soit, remercions M. Goyau du service qu'il nous rend en nous offrant l'essence de la doctrine de Ketteler, dont le « modernisme » remonte à saint Thomas et au moyen âge. Lisons surtout avec soin les précieux brouillons, laissés par le grand réformateur, sur la réforme de l'Église.

T. DE VISAN.

III. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

L'ÉVOLUTION DU PROTESTANTISME FRANÇAIS AU XIXe SIÈCLE, par C. Cognet. 1 vol. in-16, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*; Paris, Alcan, 1908.

Ce récent volume de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine* appartient à l'histoire et à l'apologétique protestante.

Après un tableau en raccourci et en couleurs claires des débuts de la Réforme en France, l'auteur s'applique à retracer l'évolution caractéristique du protestantisme contemporain, sa division en deux ou trois partis, ses vaines tentatives d'union, son rapide glissement vers l'adogmatisme et même l'agnosticisme, sous l'influence prépondérante de la philosophie kantienne et de « l'esprit kantien » (p. 146), enfin l'apparition des derniers ouvrages de philosophie religieuse d'Auguste Sabatier qui « marquent le point décisif de l'évolution » (p. 148).

Aux yeux du psychologue, ces luttes et cette évolution ne sont autre chose qu'une manifestation de l'éternel conflit entre la tendance de l'individu à l'autonomie et le besoin individuel et social de l'autorité. Au sein du protestantisme, celle-là devait finir par triompher de celui-ci, sous la pression de son principe fondamental du libre examen. Il a fallu trois siècles pour tirer cette conclusion

logique ; c'est maintenant un fait accompli dans beaucoup de milieux protestants : Tout élément d'autorité absolue est exclu du domaine religieux : plus de magistère ni de tradition, plus de dogme ni d'inspiration biblique. La croyance est dès lors jetée en pâture à la critique qui la dévore ou l'élimine de l'essence de la religion. Telles sont les étapes déjà parcourues. Il reste encore un stade à franchir : de l'agnosticisme religieux à la dissolution de toute vie religieuse la transition sera facile et prompte en France, comme elle l'a été en d'autres pays ; car religion sans croyance, c'est religion sans objet, et donc fragile impression affective, émotion sans consistance, état d'âme intransmissible par l'éducation. Ce cri d'alarme sera notre réponse au généreux appel à l'union des âmes qui forme la conclusion de cet ouvrage.

M. S.

LÉONARD DE VINCI : *Textes choisis*, traduits avec une introduction par Péladan. 1 vol. in-16 de 384 pages, *Mercure de France*, Paris, 1907.

On sait à quel point le peintre de la *Joconde* fut un esprit universel. Avec Dante et Wagner, il fait partie de cette humanité supérieure, synthèse des peuples et gloire de l'univers, en qui toutes les fleurs de l'intelligence ont poussé à la fois. Artiste, esthéticien, philosophe, savant, homme de guerre, ingénieur, humoriste, il semble impossible de réunir en un seul homme autant de trésors spirituels. Cette abondance de dons extraordinaires valut peut-être à Léonard de Vinci sa réputation de démoniaque.

Nul mieux que M. Duhem, dont le récent ouvrage sur Léonard semble définitif, n'a contribué à nous faire connaître le physicien et le savant. M. Séailles étudia l'homme et l'artiste. M. Péladan, le plus fidèle ami peut-être de Léonard, nous avait déjà initié à l'esthétique du grand maître florentin. Il nous offre aujourd'hui des extraits des si curieux et féconds manuscrits laissés par l'auteur du *Précurseur*. L'histoire de ces manuscrits, leur passage de mains en mains nous est brièvement contée par M. Péladan. Diverses éditions en parurent au XIXe siècle. Mais leur prix élevé rendait inabordable au public ordinaire la lecture de l'œuvre en prose du Vinci.

Parmi cette masse de documents impossibles à publier dans leur intégrité, M. Péladan fit un judicieux triage et composa un volume

facile à consulter, capable de nous donner une idée nette de l'esprit original de ce grand génie.

Dans ce livre sont traduits sept à huit fragments sur la théodicée, la physiologie, la psychologie, la morale, l'humanisme, l'astronomie, la géologie, etc., etc. Remercions M. Péladan du service qu'il rend aux lettres et aux amoureux de l'art du Vinci, homme à l'intelligence ouverte aux divers spectacles de la réalité et de l'expérience.

T. DE VISAN.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES [1]

LA VIE LORRAINE, par Emile Moselly. Collection des *Pays de France*. 1 vol. in-18 jésus, broché, 2 francs. Librairie Nationale, 85, rue de Rennes, Paris.

Dans la préface qui ouvre ce nouveau volume, l'auteur de *Jean des Brebis* et de *Terres Lorraines* montre la puissance d'inspiration qu'un rural trouve en évoquant les beautés de sa province. Il s'efforce en même temps de préciser l'idée d'une littérature régionaliste et on peut ajouter qu'il prêche d'exemple.

LES SAVANTS ET LA PHILOSOPHIE, par Gaston Rageot. 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de la Philosophie contemporaine*. 2 fr. 50. Félix Alcan, éditeur.

L'auteur, ayant observé dans l'histoire que les systèmes philosophiques ne furent jamais qu'un essai pour universaliser la connaissance la plus positive et la plus séduisante du moment, s'est demandé quels étaient actuellement, non pas seulement dans les sciences, mais surtout pour les savants eux-mêmes, les résultats les plus capables de tenter la spéculation. Après une philosophie des sciences naturelles et sociales comme fut celle d'un Herbert Spencer, ne semble-t-il pas qu'on en revienne aujourd'hui, avec un Poincaré, à la tradition mathématique, à moins que, ayant trouvé un guide nouveau dans la psychologie expérimentale, on ne se

[1] Pour la rapidité de l'information et en attendant le compte rendu détaillé qui pourra en être fait, nous publions une note bibliographique des livres qui nous sont envoyés. Ces notes ne sont qu'une annonce et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

précipite à l'extrême, pour s'enfoncer avec un Bergson dans la négative même de tout intellectualisme et dans l'inexprimable ?... De tentatives si diverses et si divergentes, dégager le sens, au point de vue critique, et la portée au point de vue dogmatique, tel est le but de cet essai.

LES VIES NÉCESSAIRES, par Georges Maze-Sencier. 1 vol. in-12. chez Rivière, 30, rue Jacob, 3 fr. 50.

Ce livre correspond aux plus nobles aspirations de l'heure présente ; c'est une œuvre édifiée en l'honneur des humbles. L'auteur n'oublie même pas ces êtres infiniment petits dont l'activité séculaire a su créer des mondes; mais sa sympathie va surtout aux hommes qui mènent une existence douloureuse et obscure.

L'intitulé des chapitres résume, dans une note poétique, les tendances de l'ouvrage et de l'auteur.

L'Hymne à la Vie. — Notes ignorées et sacrifiées. — Vies cachées. — Les Précurseurs. — Les Marchands de bonheur. — Les Faiseurs de monde (les infiniment petits). — Les Gardiens du feu. — Les Pêcheurs de perles. — Les Primitifs. — Adieux à la Jeunesse. — Quelques notes sur l'amitié. — Le Livre du renoncement et de la paix.

PESSIMISME, FÉMINISME, MORALISME, par Camille Bos, docteur en philosophie. 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. 2 fr 50. Félix Alcan, éditeur.

Quels aspects successifs a revêtus telle conception avant d'atteindre à sa forme actuelle? Quels problèmes se sont imposés simultanément aux réflexions d'une même génération? A ces questions se rattachent les études suivantes, reflet des préoccupations contemporaines à double titre, car une époque est caractérisée à la fois par la prédominance de certains problèmes à elle propres et par la nouveauté des solutions apportées aux problèmes du passé.

HORS DU SCEPTICISME : LIBERTÉ ET BEAUTÉ, par Fr. Roussel-Despierres, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, 7 fr. 50. Félix Alcan, éditeur.

La plus grande partie de l'ouvrage de M. Roussel-Despierres est consacrée à la définition des droits de la conscience autonome, des rapports de l'individu avec les diverses formes d'associations, et des relations réciproques des groupements sociaux.

Mais le principe de liberté, dont procédera l'organisation sociale, n'est pas un but ; la liberté n'est qu'une méthode, un instrument pour réaliser l'idéal.

L'idéal de la société individualiste sera un idéal de beauté, un idéal esthétique. L'auteur décrit, dans une brève conclusion, la civilisation esthétique de l'avenir.

LA DYNAMIQUE DES PHÉNOMÈNES DE LA VIE, par J. Loeb, professeur de physiologie à l'Université de Berkeley (Californie). Traduit de l'allemand par MM. Dardin et Schaeffer. Préface de M. le professeur Giard, de l'Institut. 1 vol. in-8° avec figures, de la *Bibliothèque scientifique internationale* : cartonné à l'anglaise, 9 francs. Félix Alcan, éditeur.

L'auteur, dans la première partie du livre, étudie successivement la chimie générale des phénomènes de la vie, en insistant sur la théorie d'action des diastases et les hypothèses que suggèrent le mode d'action des ferments, la structure physique générale de la substance vivante, puis les manifestations élémentaires de la vie. L'influence de la température, le rôle biologique des sels sont étudiés.

La seconde partie du livre étudie les tropismes en général, la fécondation, l'hérédité, la régénération.

PÉRIODIQUES

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE

(Mars 1907.)

DÉMOCRATIE, THÈSE DE M. BASCH

La thèse présentée par M. *Basch* et la discussion à laquelle elle a donné lieu (1) présentent un intérêt général et actuel à la fois ; elles méritent un examen attentif. En effet, ce que veut montrer M. Basch, c'est qu'*aucune démocratie ne peut subsister si l'on ne supprime la propriété individuelle*, celle-ci étant, au sein des démocraties, comme une contradiction interne, qui constitue pour elles un germe de ruine (2).

(1) Ont pris part à cette discussion, MM. *R. Berthelot*, *Blondel*, *Darlu*, *Jacob*, *Halévy*, *J. Lachelier*, *G. Sorel*.

(2) Parallèlement à cette thèse, M. *Basch* en énonce une autre qui est plus proprement historique et qui peut se résumer ainsi : les théoriciens de l'*aristocratie* (*Platon*, *Aristote*) ont prétendu légitimer leur thèse par un appel à la raison ; ceux de la *démocratie*, au contraire (*Rousseau*, *Kant*), ont fait appel au sentiment et à l'instinct. Si, en effet, dit M. *Basch*, *Platon* et *Aristote* ont condamné le régime démocratique, c'est parce que la *raison* qui est, à leur avis, la faculté politique par excellence, est une faculté aristocratique, départie à une minorité se trouvant dans des conditions d'éducation et de vie spéciales. Au contraire, les principaux défenseurs des idées démocratiques (théoriciens de la Réforme, et surtout *Rousseau* et *Kant*), estiment que la faculté maîtresse par excellence c'est l'*instinct* et le *sentiment*. Or, l'instinct et le sentiment sont plus développés dans le peuple que chez les philosophes ; et c'est pour cela que *Rousseau* et *Kant* admettent la possibilité et l'excellence du régime démocratique. — A cette thèse, M. *Darlu* a objecté que c'est à la *raison*, non au *sentiment*, que *Rousseau* et *Kant* ont prétendu faire appel ; il estime qu'il n'est pas vrai qu'une théorie antirationaliste et sentimentale soit le fondement historique des idées démocratiques. — Il nous semble que si M. *Darlu* a raison en un sens, pourtant, quand même, M. *Basch* n'a pas tort lui non plus. Car, ainsi que l'a fait remarquer M. *Lachelier*, il est vrai que *Kant* et *Rousseau* ont eu, comme *Platon* et *Aristote*, foi dans la raison et ont cru qu'il fallait lui confier le gouvernement des hommes : mais ces philosophes modernes n'entendaient pas la raison au même sens que les philosophes grecs. La raison à laquelle *Platon* faisait appel était la *pure intelligence*, la *faculté*

Voici comment M. *Basch* soutient cette thèse. La démocratie est une forme de gouvernement où tous les citoyens participent à la souveraineté ; le régime démocratique suppose la liberté et l'*égalité* entre tous les citoyens. Or les grandes démocraties que l'histoire nous fait connaître (démocratie grecque, démocratie américaine, démocratie française) se transforment toutes en ochlocratie ou en démagogie par une évolution qui paraît nécessaire et qui semble les entraîner à la ruine. Tel est le fait que nous enseigne l'histoire. Quelle en est la cause ? Selon M. *Basch*, les démocraties qui ont été réalisées jusqu'ici n'étaient pas des démocraties véritables, car le régime économique de la propriété n'y était pas en harmonie avec le régime politique. Une démocratie, nous venons de le dire, se fonde essentiellement sur la liberté et sur l'*égalité* de tous les citoyens. Mais, dans les démocraties que nous avons vues réalisées jusqu'ici, les individus ne sont pas véritablement *égaux* à cause de l'inégalité des fortunes et de l'existence d'une majorité de pauvres étrangers à tout bien-être et à toute culture, à côté d'une minorité de riches. Or, selon M. Basch, c'est justement la *propriété individuelle* qui, laissant subsister au sein des démocraties une contradiction intrinsèque, amène fatalement leur décadence. En effet, à cause de l'existence de la propriété individuelle dans tous les pays et à toutes les époques, la majorité a toujours été une majorité de pauvres. Dès qu'une telle majorité obtient l'égalité des droits politiques, qu'arrive-t-il ? Ceux qui veulent conquérir le pouvoir ou le conserver corrompent la majorité des pauvres pour obtenir leurs votes ; et les partis au pouvoir paient, non seulement par des services de toute sorte et des passe-droits, mais encore par des lois sociales de surenchère très onéreuses pour le Trésor (exemple : loi sur les retraites ouvrières), les votes de leurs électeurs. C'est donc bien la contradiction entre l'*égalité politique* conférée à tous les citoyens, et l'*inégalité sociale* maintenue par l'existence de la propriété individuelle, qui est la cause du mal dont souffrent les démocraties.

A ce mal il n'y a évidemment qu'un remède : la suppression de la

spéculative. Au contraire, chez *Rousseau* et surtout chez *Kant*, la *Raison* sous sa forme la plus haute est quelque chose de supérieur à l'intelligence : elle est la *bonne volonté*, la volonté affranchie de ce qu'il y a en elle d'égoïste, et elle ne suppose aucun don, aucune culture particulière ; également départie à tous, elle peut, appliquée aux choses politiques, servir de base à un régime démocratique. L'opposition signalée par M. *Basch* entre *Platon* et *Aristote*, d'un côté, *Kant* et *Rousseau*, de l'autre, est donc fondée. M. *Darlu* a raison, en un sens, de dire que tous ces philosophes se réclament également de la raison ; mais il faudrait ajouter qu'ils ne la conçoivent pas de la même façon.

propriété individuelle et sa transformation en propriété collective. « C'est lorsque la propriété sera devenue collective, dit M. *Basch*, lorsque tous les citoyens seront associés à la richesse commune, lorsque tous jouiront de quelque bien-être, auront quelque loisir, seront initiés à la science et à l'art, en un mot, mèneront une vie vraiment humaine, qu'on pourra dire qu'ils sont libres, qu'ils sont égaux et qu'ils pourront devenir fraternels. Le danger menaçant toute démocratie, à savoir l'irrésistible tendance de la majorité des pauvres à dépouiller la minorité des riches par la violence ou par des lois fiscales, sera écarté le jour où il n'y aura ni riches ni pauvres, mais seulement des associés à la richesse commune. — Alors seulement deviendra possible et légitime le gouvernement du peuple par le peuple » (p. 71).

On le voit par ce qui précède, M. *Basch* ne croit pas que le régime démocratique soit essentiellement imparfait ; il est viable, mais à la condition qu'il soit pleinement réalisé, c'est-à-dire que l'on établisse un régime économique de la propriété, qui ne soit pas en opposition avec les principes politiques de la démocratie.

A cette thèse de M. *Basch* on a adressé plusieurs objections.

Est-il vrai, demande d'abord M. *Darlu*, que les démocraties où se rencontre la propriété individuelle soient entraînées *fatalement* à la ruine ? Les maux très réels dont elles souffrent, et que M. *Basch* a très justement signalés, sont-ils essentiels à tout gouvernement démocratique, ou ne sont-ils que des faits accidentels qui tiennent à tel ou tel détail modifiable des constitutions *politiques* de la démocratie ? En fait, on voit au moins une démocratie, les États-Unis, où les vices signalés par M. *Basch* n'empêchent pas la nation de prospérer.

Voici ce que M. *Basch* répond à cette objection. D'abord, étant donné une majorité de pauvres, c'est-à-dire nécessairement d'hommes peu cultivés, d'une moralité peu délicate, d'un entendement peu exercé, comme celle que maintient inévitablement le régime de la propriété individuelle, il ne saurait en sortir des suffrages éclairés ; cette majorité donnera son approbation aux solutions les plus simplistes et les plus violentes, et donnera le pouvoir aux hommes les plus habiles à flatter ses goûts et à satisfaire ses convoitises. — D'autre part, l'histoire confirme cette vue *a priori* : les trois démocraties qu'elle nous fait connaître présentent, malgré la diversité des temps et des lieux, les mêmes vices et évoluent vers la même fin, de sorte que l'on peut croire que ce ne sont pas là des faits acci-

dentels et contingents, mais tenant à l'essence même du régime *tel qu'il a été jusqu'ici.*

Que penser, demande ensuite M. *Darlu*, du remède proposé par M. *Basch :* la suppression de la propriété individuelle? Cette solution présente un grave défaut : nous n'avons aucun fait qui nous permette de juger de sa valeur. « Nous nageons en plein ciel, dit M. *Darlu*, M. *Basch* nous transporte dans une société idéale où il n'y aurait plus de propriété individuelle, plus d'argent, plus de richesse; dans cette société tous les hommes seraient philosophes, ils seraient vertueux, ils s'aimeraient, ils s'embrasseraient avec une divine compassion. Naturellement, le problème politique aurait disparu. Il n'en serait plus question. Ce serait le Ciel, tel que les images religieuses du Paradis nous permettent de l'imaginer » (p. 74). — Supposons pourtant que la propriété individuelle soit supprimée; il semble que les difficultés politiques sous le poids desquelles, selon M. *Basch*, le régime démocratique succombe aujourd'hui, n'en subsisteraient pas moins; il semble même qu'elles ne feraient qu'augmenter. Car il y aurait encore un État; cet État serait même plus puissant que jamais, et par suite il serait plus que jamais l'objet de convoitises et susciterait des compétitions aussi ardentes qu'aujourd'hui avec les corruptions qu'elle engendre, *car la nature humaine resterait, au fond, la même qu'aujourd'hui.*

Nous touchons ici, semble-t-il, au point le plus important de ce débat. Laissons de côté l'affirmation qu'énonce en passant M. *Darlu*, que, sous le régime collectiviste, l'État serait infiniment plus puissant qu'aujourd'hui (1); la principale question est ici la suivante : si l'on

(1) Cette affirmation, très fréquemment répétée, est même invoquée comme un argument contre le collectivisme. Elle est souvent considérée comme légitime par les collectivistes eux-mêmes, qui se bornent à essayer de prouver que l'accroissement continu des pouvoirs d'État serait un bien. Peut-être pourrait-on montrer que cette croyance repose sur une équivoque relativement au sens du mot État. Quoi qu'il en soit, on trouve une indication à ce sujet dans une remarque que, au cours de la discussion que nous analysons ici, a présentée M. *G. Sorel*. Suivant M. *Sorel*, le grand danger auquel sont exposées les démocraties et qui, du reste, ne leur est pas propre, c'est la convoitise qu'inspire l'État quand il est puissant; le remède serait, dans ce cas, non pas la suppression de la propriété individuelle, mais la diminution de la puissance de l'État; il faut que celui-ci soit réduit à ne plus jouer qu'un rôle secondaire dans les relations sociales. On remarquera que, contrairement à l'opinion que nous citions plus haut, cette diminution du pouvoir de l'État n'a rien d'incompatible avec un régime économique où la propriété individuelle n'existerait plus. « ...On peut espérer, dit M. *Sorel*, que le travail s'organisera d'une manière si forte et si indépendante que l'État de l'avenir ne ressemblera plus à ce que nous avons connu dans l'histoire et qu'il sera réduit à sa plus simple expression » (p. 106). Comme le dit plus loin M. *Basch*, on peut concevoir que l'État centralisateur disparaisse, et ne soit plus que la fédération des organisations ouvrières. (*Ibid.*)

M. *Darlu* a soulevé à ce propos la question de savoir si M. *Jaurès* et le parti

suppose avec M. *Darlu* et la croyance communément admise que certaines tendances de la nature humaine ne peuvent être refoulées ou orientées autrement qu'elles ne le sont aujourd'hui, il n'est pas évident du tout qu'un changement dans le régime de la propriété puisse guérir nos sociétés des maux qu'engendrent les convoitises et le déchaînement effréné des appétits égoïstes. M. *Darlu* soutient donc que c'est seulement d'un progrès moral qu'on peut attendre la disparition des vices du gouvernement démocratique ; et ce progrès il n'y aucune raison de penser que la suppression de la propriété individuelle serait capable, par elle-même, de le produire. — C'est surtout sur cette même idée que MM. *Blondel* et *Jacob* ont insisté. « Avec des individus repus, écrit M. *Blondel,* vous espérez faire des citoyens aimants » ; et s'il affirme « ne pas méconnaître la vertu des estomacs remplis », il conteste que l'homme vive seulement de pain. — Nous ne pouvons reproduire ici toute la réponse de M. *Basch ;* elle est à la fois éloquente et judicieuse. « Je réponds, dit-il, que sans faire uniquement de la question sociale une question d'estomac, je constate avec peine qu'actuellement elle est, avant tout, cela, et que c'est précisément parce que j'estime qu'elle devrait être quelque chose d'autre et de supérieur, qu'il me paraît urgent de régler d'abord cette question primordiale. Je réponds encore que s'il est difficile de faire des citoyens aimants avec des individus repus, cela est impossible avec des individus affamés dans le cerveau desquels les privations et l'alcool font lever de rouges visions de pillage et de meurtre. Je réponds enfin qu'il est difficile à des hommes n'ayant jamais connu le besoin, d'imaginer l'importance véritable de ce qu'ils appellent un peu dédaigneusement la question d'estomac... (1) » (p. 83). Actuellement, la majorité des hommes vit avec l'incessante, l'obsédante préoccupation de ne pas mourir de faim. « ...Ne croyez-vous pas, dit M. *Basch,* que s'il était possible d'effacer cette pensée obsédante de l'âme des hommes, cette âme ne deviendrait pas plus libre, plus saine, plus haute, et que les vices les plus profonds qui actuellement la déshonorent, n'en seraient pas déracinés naturellement?

socialiste français étaient ou non d'accord avec cette doctrine de la diminution du rôle de l'État. M. *Basch* croit que oui. « M. *Jaurès*, dit-il, a insisté à plusieurs reprises sur le rôle éminent que joueraient, dans l'organisation sociale nouvelle, les syndicats et les coopératives. Je crois que la conception de l'État en tant que fédération des libres associations ouvrières, ne lui répugnerait aucunement » (p. 107).

(1) Cf. page 89. « ...Je ne soutiens nullement que les hommes ne soient que des estomacs et qu'il suffise de les remplir pour en faire des anges. Mais je soutiens qu'il faut commencer par remplir les estomacs pour empêcher les hommes d'être des brutes. »

Il en resterait d'autres, il en naîtrait même d'autres. Mais ce seraient, me semble-t-il, des vices d'un ordre supérieur » (p. 85). Il faut compter aussi sur l'heureuse influence de l'instruction qui serait départie à tous, et de la possibilité pour chaque individu de choisir le métier auquel le portent ses aptitudes. « N'y aurait-il pas, dans le monde, plus de science, plus d'art et aussi plus de bonté et plus de vertu, si tous les hommes, allégés du fardeau de la misère, étaient appelés à cette vie supérieure qui n'est réservée aujourd'hui qu'à une petite minorité ? » (*Ibid.*)

Nous pouvons placer ici les remarques que M. *J. Lachelier* a présentées à son tour ; il ne croit pas que la multitude des citoyens d'une grande nation puisse avoir accès dans les hautes sphères de l'art et de la moralité, et juge dangereuses les idées démocratiques qui remettent entre les mains du peuple la destinée des États ; il croit que, dans les grandes nations, seule une société gouvernée par une élite, une aristocratie formée par l'éducation et l'hérédité, peut avoir un idéal esthétique de haute culture, et s'élever au-dessus de la tyrannie des préoccupations purement égoïstes et matérielles et du règne de l'appétit brutal ; il pense que le régime démocratique est, au fond, la reprise de soi, l'affranchissement des gouvernants à l'égard de l'idéal, et des gouvernés à l'égard de l'autorité de ceux qui servent ou devraient servir cet idéal. « C'est ce dernier affranchissement, dit M. *Lachelier*, que l'on appelle ordinairement, dans la langue politique, liberté... : j'y vois un mal, parce que je crois qu'il n'établit et ne peut établir, dans l'immense majorité des cas, que le règne de l'appétit » (p. 97).

M. *Basch* répond en premier lieu qu'il n'est pas vrai que le socialisme n'ait pas d'autre souci que d'exciter et de satisfaire les appétits. « Il tend à les satisfaire parce que, tant qu'ils ne sont pas assouvis, l'immense majorité des hommes reste fermée à ces idées esthétiques et morales dans lesquelles M. *Lachelier* voit avec raison la marque d'une humanité supérieure. Mais le socialisme ne satisfait que ce qu'il y a d'absolument légitime dans l'appétit » (p. 98). Le socialisme n'est pas une doctrine égoïste, mais essentiellement altruiste. — D'autre part, M. *Basch* ne pense pas que l'instinct esthétique de la vie supérieure de l'esprit soit nécessairement le monopole d'une petite aristocratie ; il croit, au contraire, qu'après la transformation sociale et grâce à cette transformation, il sera facile d'y faire participer un nombre d'hommes de plus en plus considérable : créer des aristocraties de plus en plus élargies, tel est l'idéal du socialisme.

Enfin, on objecte souvent que la suppression de la propriété indi-

viduelle inclinera les hommes à la paresse. M. *Basch* répond qu'il est peu d'êtres vraiment paresseux (1) et que, si comme cela aura lieu dans la société socialiste, chaque individu a la tâche pour laquelle il a des aptitudes, il travaille avec plaisir. — Du reste, il y a une très grosse exagération à vouloir voir dans l'amour de la propriété individuelle, la source unique ou même principale de l'activité humaine. Ce qui suscite la plupart de nos efforts, c'est la *volonté de puissance*, l'amour de la supériorité, fin en vue de laquelle la propriété individuelle est, dans nos sociétés actuelles, le moyen le plus puissant. Cet amour de la supériorité, égoïste dans sa racine, subsistera dans la société socialiste, mais sera ennobli par le seul fait que son objet ne sera plus l'accroissement du bien-être matériel des individus ; il pourra facilement recevoir des fins altruistes.

On peut voir maintenant avec clarté la thèse que soutient M. *Basch :* la démocratie est le gouvernement où tous les citoyens participent à la souveraineté ; ce régime suppose la liberté et l'égalité de tous les citoyens ; mais l'égalité réelle ne pouvant exister dans la société où règne la propriété individuelle, tous les essais de démocratie tentés jusqu'ici renfermaient une contradiction interne, un principe de dissolution qui les entraînait fatalement à leur ruine ; il n'y aura de démocratie véritable que là où le régime de la propriété sera en accord avec les principes politiques, ce qui n'est possible que par la transformation de la propriété individuelle en propriété collective. — Cette transformation, en effet, aura pour conséquence un progrès moral ; « elle modifiera... profondément la mentalité et la moralité des hommes, elle transformera quelques-uns de leurs instincts, et surtout elle fera naître des instincts, des mobiles d'activité nouveaux, des impulsions nouvelles » (p. 87). « Je conviens avec M. *Blondel,* dit M. *Basch,* qu'il n'est pas de trop « de tous les efforts combinés du « dévouement et de la science, pour rendre possible et salutaire le « gouvernement du peuple par le peuple ». Mais je crois que de tous les moyens capables d'assainir ce gouvernement, la transformation économique est le plus efficace, est le seul vraiment efficace. Je crois avec *Aristote* que la société est une « amitié » où chacun doit mettre quelque chose du sien. Mais pour réaliser cette amitié, il faut avant tout qu'aient disparu les inégalités sociales qui séparent actuellement les hommes et les parquent en classes entre lesquelles il n'y a pas de communication véritable, il faut que soient éteintes la haine et l'envie que les non-privilégiés ne peuvent pas ne pas vouer aux

(1) Selon M. *Sorel*, au contraire (p. 102), l'homme est très paresseux, et ne se résout au travail qu'avec beaucoup de peine.

privilégiés » (p. 89). La suppression de la propriété individuelle aura pour conséquences, avec la suppression des classes ennemies, un sentiment plus large de fraternité; et, d'autre part, l'amélioration de la condition matérielle des majorités éteindra les convoitises strictement égoïstes et amènera plus de paix et de justice dans la société.

Nous nous sommes bornés, dans ce qui précède, à analyser aussi fidèlement que possible les thèses proposées; nous croyons que le lecteur ne pourra manquer de juger que celles qu'a présentées M. *Basch* ne se sont heurtées à aucune objection absolument décisive, et nous lui laissons le soin de décider si ce résultat est dû à la vérité de ces thèses, ou au talent de celui qui s'en était fait le défenseur.

Il y a une remarque, cependant, que nous voudrions faire et qui, du point de vue purement scientifique, a son importance. On a pu remarquer que les adversaires des doctrines de réformation sociale prétendent puiser dans une certaine conception de la nature humaine, supposée à peu près fixe et immuable, des arguments contre les théories des réformateurs; ils essaieraient volontiers de se persuader que, seul, l'ordre de choses actuellement établi est compatible avec les instincts et les tendances de la nature humaine; mais ils ne réfléchissent pas assez que cette nature humaine, à son tour en tant qu'elle se déploie dans les faits sociaux, ne leur est guère connue que par les faits sociaux qu'elle produit; de sorte qu'en somme ils tombent dans le cercle vicieux qui consiste à conclure de tel fait social ou moral à l'existence d'un instinct correspondant ou d'une inclination comme cause de ce fait, pour ensuite, repartant de cet instinct ou de cette inclination conçus comme inhérents et essentiels à la nature humaine, conclure à la nécessité du fait considéré et à l'impossibilité qu'il soit autrement qu'il est. C'est d'une manière toute différente qu'il faudrait procéder; il faudrait dégager de l'étude désintéressée de civilisations et de sociétés très différentes des nôtres, une connaissance de la nature humaine; et peut-être alors verrait-on qu'elle n'est pas quelque chose de donné une fois pour toutes, de fixe, mais qu'elle présente une plasticité pour ainsi dire infinie et qu'elle est susceptible de s'adapter à des formes sociales très différentes de celles à travers lesquelles elle se déploie maintenant. Mais il est juste d'ajouter que les partisans des doctrines de réformation sociale n'ont pas plus fait cette étude psychologique que leurs adversaires, de sorte que les réponses qu'ils tentent aux objections qu'on leur adresse de ce point de vue demeurent toujours un peu vagues.

PAUL FONTANA.

PÉRIODIQUES ITALIENS

Cœnobium — Leonardo.

Le premier numéro du *Cœnobium* a paru en novembre 1906 sous ce titre : « *Cœnobium,* revue internationale de libres études ». Le propre de cette Revue sera donc de n'avoir aucune doctrine ni même aucune orientation particulières : elle sera ouverte à toutes les solutions. Des esprits grincheux pourraient peut-être contester l'utilité et la justesse d'une pareille conception du devoir de la presse périodique ; ils pourraient peut-être prétendre que l'essentiel pour l'homme n'est pas précisément d'avoir une multitude d'idées, mais des idées justes et que, dès lors, il serait sans doute plus important de lui apprendre à bien juger que de l'encombrer de tout ce qui a pu se passer dans l'esprit de tous les autres au risque d'embrouiller le sien. Pour moi je me contenterai de constater que la Revue a parfaitement jusqu'ici tenu les promesses de son titre : c'est une vraie Babel, en retranchant naturellement de ce mot tout ce qu'il pourrait contenir de discourtois.

Dans le premier numéro, deux articles ont particulièrement attiré mon attention : l'un de M. E. Giran, intitulé : « La croyance et la foi » ; l'autre de M. Giuseppe Rensi, intitulé : « La Religion. »

M. Giran commence par se plaindre, fort justement d'ailleurs, de l'imprécision de certains mots, couramment employés en des sens divers : ce qui est la source de beaucoup de discussions stériles. Le mot foi est l'un de ces mots. Il exprime tantôt « un acte irréfléchi de sécurité, tantôt un élan spontané de confiance, tantôt un abandon complet de la volonté, tantôt une adhésion complète de l'esprit », etc. — M. Giran s'applique à bien préciser la signification de ce terme en religion, et ce travail l'amène à cette conclusion importante : « que la foi n'est pas la croyance » et même « que la foi est prisonnière de la croyance ». Je voudrais pouvoir citer le parallèle qu'il institue entre l'une et l'autre, mais l'espace qui m'est accordé ne me le permet pas. Je me contenterai d'en rapporter la fin, qui nous permettra de juger du reste.

« La foi, c'est la dernière fusée des feux d'artifice, la fusée dont la tige de flamme s'élance dans la nuit pour s'épanouir au sein des ténèbres en globes multicolores, en fleurs de lumière, en étincelante éclosion de clartés, étoiles imprévues qui flottent, doucement bercées par la brise.

« La croyance, c'est le pétard tumultueux et tapageur qui zigzague au ras du sol, dans un effarement comique, s'affole à la poursuite d'un but qu'il ignore et finit par éclater dans les jambes de celui qui l'a lancé. »

L'auteur se sert de cette remarquable distinction qu'il a découverte, après d'autres, entre la croyance et la foi, pour montrer que la foi ne diminue pas avec les croyances, que son intensité peut même s'accroître indéfiniment à mesure que le nombre des croyances diminue, pourvu qu'augmente le don de soi-même à la Réalité profonde. Il veut bien accorder cependant qu'elles ont entre elles des rapports étroits, qu'elles font l'une et l'autre partie intégrante du sentiment religieux, bien que les écarts de la croyance ne doivent pas, ne puissent pas atteindre la foi. Je dois dire que j'ai plus admiré son imagination et sa conviction que la force de son argumentation.

M. Rensi a su donner à son article une meilleure tenue scientifique. Il se propose de prouver que le caractère le plus certain et le plus essentiel de l'esprit religieux est d'être intrinsèquement antireligieux : ce qu'il fait en montrant que l'esprit religieux, poussé jusqu'à un certain raffinement, nie Dieu, l'immortalité de l'âme et la morale.

Dieu. — Tant que Dieu fut un fétiche et, plus tard, un être anthropomorphique, le sentiment religieux était rudimentaire : en revanche, Dieu était nettement concevable comme existant. Mais l'esprit religieux s'affina, et en s'affinant il finit par grouper en Dieu les caractères les plus élevés : l'infinité, l'éternité, l'incorporéité, l'omniconscience, l'omniprésence. Malheureusement l'infinité est incompatible avec la personnalité, — car l'infini doit être unique — il ne doit pas y avoir d'autre individualité que la sienne — or, la personnalité ne peut s'obtenir que par la limitation du moi, par l'opposition du moi au non-moi.

L'omniconscience à son tour exclut la conscience — car la conscience exige la réflexion sur son être propre — mais comme en Dieu la totalité serait l'unité, et l'unité la totalité — la conscience et son objet ne pourraient être distincts en lui, ce qui rend absolument inconcevable l'autoconscience divine. En fait, c'est à la négation de Dieu qu'ont abouti les spéculations subtiles de la sagesse orientale

et, au sein du christianisme, la théologie dite négative, dont le plus grand représentant est Scot Érigène. « Dieu est au-dessus de la bonté, dit cet auteur, au-dessus de la vérité, au-delà de l'éternité : il est plus que la vie, plus que la lumière, plus que Dieu, plus que l'être même... Il est le Rien absolu, l'éternel Mystère. »

L'immortalité. — Après Dieu, l'immortalité de l'âme va succomber sous la poussée du sentiment religieux. Pourquoi croyons-nous à l'immortalité de l'âme? Parce que nous ne pouvons pas nous concevoir comme morts. Rien n'existe hors de notre pensée : de là, l'impossibilité de penser notre mort; car il faudrait la penser hors de la pensée, la penser non pensée.

« Pour concevoir notre âme morte, nous devons l'accompagner et nous tenir près d'elle dans la mort avec notre pensée, c'est-à-dire avec notre âme vivante », notre esprit doit se penser non pensant, ce qui est une impossibilité logique. Mais, si l'immortalité est actuellement une illusion, un résultat nécessaire de notre constitution mentale, on peut espérer que, suivant la théorie de l'évolution darwinienne, « ce besoin de vie éternelle, dans lequel l'humanité a condensé une si grande somme d'énergie, d'ardeur, de passion, de foi, arrivera par des voies occultes, en des manifestations imprévues, à se créer le moyen de se satisfaire ».

Seulement l'esprit religieux n'en veut pas. En effet, l'affirmation, exclusive, sans freins ni limites, de la propre personnalité est l'attitude la plus éloignée de la religion. L'esprit religieux commence, lorsque notre moi commence à se préoccuper du moi des autres — par la charité ; il progresse dans la mesure où notre moi se renonce par l'obéissance et la mortification, il se consomme dans l'acte suprême de la mortification, qui est l'acceptation de l'anéantissement total et perpétuel du moi. Cette renonciation à l'immortalité, nous la trouvons clairement professée par le bouddhisme — dans le christianisme elle est moins apparente — mais la perspicacité de M. Rensi en a trouvé des traces à peu près certaines dans l'Évangile et dans l'*Imitation de Jésus-Christ*. Par où l'on voit que l'esprit religieux est vraiment antireligieux, puisque l'immortalité de l'âme est un élément nécessaire de toute religion.

Ce n'est pas tout. Les religions positives considèrent l'âme humaine comme une entité distincte du reste de la nature ; l'esprit religieux, au contraire, arrivé à cette phase d'exaltation qu'on appelle mysticisme, identifie la conscience avec le tout, comme on peut voir dans les *Upanisciades* et dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, ou dans les effusions mystiques de certains athées ; car le mysticisme ne suppose

pas nécessairement l'existence de Dieu. Il consiste seulement dans l'abandon du moi à quelque chose qui est en dehors et au-dessus de nous. Là encore nous assistons à la destruction de la religion par l'esprit religieux. Au premier abord, on serait tenté de croire que ces deux terribles ennemis se réconcilieront dans la morale ; mais une réflexion plus profonde nous découvre que là aussi leur antagonisme est irréductible. La religion propose des récompenses et des châtiments ; un esprit religieux avancé trouve qu'il est radicalement irréligieux de faire le bien et d'éviter le mal pour obtenir une récompense et échapper à un châtiment.

Et l'auteur nous montre l'épanouissement de cette aspiration de l'esprit religieux évolué au parfait désintéressement dans la « sainte indifférence » de l'Yoga, de la Théosophie et du Quiétisme. Il faut faire maintenant un pas de plus. Le concept de l'Identité du moi avec le Tout constitue une des formes les plus élevées de l'esprit religieux. Mais pour le Tout il n'y a ni bien ni mal ; ce qu'il opère est un fait, auquel on ne saurait appliquer les qualificatifs humains du bon et du mauvais, et voilà comment l'esprit religieux arrive à l'immoralité et au-delà du bien et du mal. Enfin certains mystiques ont poussé si loin le scrupule de l'abnégation et du sacrifice qu'ils en sont venus à aimer le mal comme excellent moyen d'abaissement et de souffrance.

Mais comment expliquer cet antagonisme féroce entre la religion et l'esprit religieux ? Voici : d'un côté, l'esprit religieux est une attitude de pensée et de conscience immensément élevée et dès lors accessible à très peu de personnes ; de l'autre, il est tourmenté de prosélytisme et alors il arrive ceci : c'est qu'en tombant dans les âmes plus grossières, plus obtuses, il se déforme, il se cristallise en de vulgaires fétichismes, comme le Dieu-Personne, la vie éternelle de l'âme, etc.... qui constituent la religion. Et voilà comment la religion est devenue la prison de l'esprit religieux qui ne peut se libérer qu'en la détruisant.

Je ne veux pas réfuter toutes les erreurs contenues dans cet article. Mais j'ai bien de la peine à admettre qu'il faille classer parmi les fétichistes un Newton, un Leibnitz, un Bossuet, un Dante et tant d'autres grands génies qui croyaient en l'immortalité de l'âme et en la personnalité divine. En réalité, l'auteur n'a pas prouvé sa thèse. Il a peut-être démontré qu'un certain esprit religieux détruit la religion ; mais ce certain esprit religieux — qu'il serait évidemment plus juste d'appeler irréligieux — n'est pas l'esprit religieux tout court, parce qu'il n'est pas tout l'esprit religieux. Le panthéisme ne peut tout de

même prétendre au monopole de l'esprit religieux. Il aurait fallu étudier plus profondément le christianisme et montrer qu'il n'a jamais formé des hommes d'un éminent esprit religieux — et l'auteur ne l'a pas fait — ou bien que ces hommes au fond étaient des panthéistes, et c'est ce que l'auteur a insinué. Il a pris quelques textes de l'Évangile et de l'*Imitation de Jésus-Christ,* et il a essayé de montrer qu'on peut les entendre dans un sens panthéiste ; mais, à supposer même qu'il y aurait réussi, ce que nous n'accordons pas, ce serait encore insuffisant : il aurait fallu prouver non seulement qu'ils peuvent, mais encore qu'ils doivent être ainsi interprétés et que jusqu'ici on n'y a rien compris, puisque, unanimement ou du moins d'une façon très générale pendant de longs siècles, on les a interprétés autrement. Enfin, il fallait démontrer que, en général, les saints authentiques du christianisme, dont on ne peut contester la haute valeur religieuse, ont donné une signification panthéiste à leur religion. Et l'auteur se contente de nous dire que probablement saint François d'Assise devait être panthéiste, parce qu'il appelait les loups ses frères et les tourterelles ses sœurs. Il n'est pas permis de traiter un sujet si sérieux avec une si grande légèreté.

Dans le numéro de janvier-février je signalerai un intéressant article de M. Paul Deussen, de l'Université de Kiel, sur « La philosophie du Védanta dans ses rapports avec la métaphysique occidentale ». L'auteur montre comment Çankara sortit des contradictions des Upanisciades, exposition plus ou moins chaotique de la philosophie védantine, par la construction de deux systèmes : l'un ésotérique, philosophique, qui contient la vérité métaphysique à l'usage des rares esprits, capables de l'entendre ; l'autre exotérique, pour le grand public, qui a besoin d'images bien plus que de pensées abstraites. Voici, en quelques mots, l'application de cette ingénieuse distinction à la théologie, à la cosmologie, à la psychologie et à l'eschatologie.

Théologie. — Au sens exotérique, Brahma est un Dieu personnel, il est aussi l'Akaça qui pénètre tout, lumière dans le soleil, lumière dans les yeux ; le soleil et la lune sont ses yeux, le vent sa respiration. Au sens ésotérique, il est l'inaccessible. Nous n'arrivons pas à lui par la connaissance, mais par l'anubhava, par notre absorption dans notre propre moi, en laquelle disparaît la distinction de l'objet et du sujet, propre à la connaissance.

Cosmologie. — La cosmologie exotérique affirme, d'un côté, l'existence et la création du monde par Brahma ; de l'autre, une migration des âmes sans commencement. Çankara surmonte cette contradiction

par la doctrine d'une alternative éternelle de créations et de réabsorptions du monde par Brahma, supprimant ainsi toute création première. Cette alternative s'explique par une nécessité d'ordre moral : chaque homme laisse, en mourant, son karma, c'est-à-dire les bonnes et mauvaises actions de sa vie, qui doivent être récompensées ou punies dans une autre vie consécutive, et toute vie est le fruit d'un karma. D'où il suit qu'aucune vie n'est première ; aucune n'est dernière non plus, parce que tout karma doit avoir sa sanction dans une autre vie.

La cosmologie ésotérique affirme que Brahma seul existe et que le monde n'est qu'une illusion. Par là Çankara rejoint Platon dans l'antiquité, et dans les temps modernes, Kant qui, par une autre voie, non par la voie de l'intuition, mais par la voie du raisonnement, arrive à montrer que l'espace et le temps et la causalité sont subjectives, ce qui amène à cette conclusion que ce qui est étendu dans l'espace, successif dans le temps et dominé par la causalité n'existe pas hors de nous.

Psychologie. — D'après la psychologie ésotérique, le moi seul est réel. Il n'est pas une partie ni une variation de Brahma, il n'en est pas différent ; il est pleinement et totalement le Paramâtman ou Brahma lui-même. Il en a tous les attributs, mais ils sont cachés — et ici nous passons à la psychologie exotérique — par tout l'appareil psychologique qui, avec un facteur changeant de naissance en naissance, le karma, accompagne l'atman, le moi, en toutes ses migrations, sans souiller sa nature divine — pas plus que le cristal n'est souillé par la couleur peinte sur lui. Cet appareil psychologique Upâdhes — fait partie de la grande illusion mondiale.

Eschatologie. — Comment sort-on du Samsâra, c'est-à-dire de l'ordre des migrations ? D'après l'eschatologie exotérique, les adorateurs du sagunam brahma vont dans le devayâna ; le devayâna les conduit à Brahma, sans retour sur la terre. Mais ce Brahma n'est que le sagunan brahma, le brahma populaire. Là ils doivent attendre le moksha, délivrance, par l'obtention du samyagdarçanam, c'est-à-dire de la pleine connaissance du nirgunan brahma, le brahma philosophique. Dans l'eschatologie ésotérique, le samsâra n'a pas plus de réalité que le monde extérieur. La seule réalité, c'est Brahma, que nous possédons en nous-mêmes comme notre propre Atman (moi). La connaissance de cet Atman constitue le moksha. A la mort, il n'y a pas de Samsâra pour celui qui sait qu'il est Brahma : étant Brahma, il reste en Brahma, il laisse derrière lui son individualité sans laisser son moi. « Ce n'est pas la goutte d'eau qui tombe dans l'océan,

c'est l'océan entier lui-même, qui, délivré des entraves de la glace, revient, de l'état de congélation, à ce qu'il est réellement et ne cessa jamais d'être, à son omniprésente, éternelle et omnipotente nature. »

Je ne ferai qu'une petite remarque : c'est que l'article ne répond pas bien au titre. J'y trouve bien un exposé succinct de la philosophie du Védanta, mais j'y cherche vainement une confrontation sérieuse de cette philosophie avec la métaphysique occidentale. M. Deussen l'établit sur un seul point : il fait remarquer simplement que le Védanta se rencontre avec Kant et Platon dans la négation de la réalité du monde extérieur ; mais la négation de la réalité du monde extérieur n'est pas toute la métaphysique de Kant et de Platon, et la métaphysique de Kant et de Platon n'est pas toute la métaphysique occidentale.

Dans le troisième numéro (mars-avril), M. Giuseppe Rensi, directeur du *Cœnobium,* fait une comparaison entre Hegel, le christianisme et le Védanta. M. le professeur Mariano, dans une virulente et longue lettre sur les tendances du *Cœnobium,* classe Hegel parmi les penseurs chrétiens ; M. le professeur Guido Villa, de l'Université de Pavie, dans un article paru dans un numéro précédent de cette même Revue, établit une distinction, sinon une opposition, entre l'idéalisme et le mysticisme. M. Rensi répond à M. Mariano que Hegel se rapproche beaucoup plus de la philosophie du Védanta que de la pensée chrétienne, et à M. Villa que l'idéalisme, considéré dans son ensemble et dans son développement général, doit nécessairement aboutir au mysticisme.

L'auteur commence par tracer rapidement les grandes lignes du système de Hegel. Locke avait dit : Les qualités secondaires des corps n'existent qu'en nous ; Berkeley avait ajouté : Et même les qualités primaires ; Hume avait transporté la causalité dans l'esprit, enfin Kant avait conclu : Tout ce que nous connaissons du monde est une création de notre esprit par le moyen des catégories. Hegel prend les éléments logiques de Kant et les ramasse en un tout subsistant par lui-même en dehors de notre esprit, pour en faire le noyau idéal et primitif d'où est sorti l'univers. Car si, dans l'âme humaine, ils avaient la puissance de créer le monde, ils ne peuvent l'avoir perdue du fait d'avoir une subsistance propre. Ils sont la vraie puissance créatrice de l'univers, l'âme du monde, l'idée, pour employer le mot de Hégel. Mais cette âme ne se distingue pas d'abord de sa création. Peu à peu cependant elle évolue, elle mûrit, elle se démêle de son œuvre et finit par prendre pleinement conscience d'elle-même dans l'homme comme esprit : le monde alors devient objet et elle-même

devient sujet. Sans m'arrêter à discuter cet exposé de la philosophie hégélienne, je me hâte d'arriver à l'objet de la controverse entre M. Rensi et M. Mariano. Le Dieu de Hegel est-il le Dieu du christianisme? — On discutera probablement longtemps encore là-dessus. S'il faut en croire M. Benedetto Croce, Hegel lui-même n'aurait pas été bien fixé sur ce point. On trouve chez lui des textes favorables aux deux opinions : celle qui le fait panthéiste et celle qui le fait chrétien. M. Croce a peut-être raison : à force de chercher l'obscurité, Hegel aura fini par ne plus savoir lui-même ce qu'il pensait. Cependant, avec M. Rensi, j'interpréterais plus volontiers sa philosophie dans un sens panthéiste. On admet généralement que son *Encyclopédie* contient la forme définitive de sa pensée et de sa doctrine. Or, il me semble que si on étudie ce livre sans idée préconçue, on en emporte la très nette impression que le Dieu de Hegel ne ressemble pas beaucoup au Dieu personnel des chrétiens. Il nous apparaît sous la forme vague d'une Réalité profonde, qui, d'abord implicite, s'explicite par des déterminations successives et, après une longue lutte de contraires, d'affirmations et de négations, se totalise dans la suprême unité consciente de l'Esprit. Ce serait quelque chose d'assez semblable au Brahma ésotérique du Védanta, et de même que dans la cosmologie ésotérique du Védanta le monde n'est qu'une illusion et que Brahma seul est vrai, de même, dans la philosophie de Hegel, le monde ne serait qu'un système de déterminations immédiates dont la Réalité divine se servirait, en les niant, pour prendre conscience de son contenu, comme on détruit les aliments dont on se nourrit. Je pourrais citer, si cela était compatible avec la brièveté nécessaire d'un compte rendu, une multitude de passages de l'*Encyclopédie*, qui semblent démontrer sérieusement la justesse de cette interprétation et dans lesquels Hegel affirme que le fini, c'est l'irréel, « le non-vrai, un passer outre, un aller au-delà de soi-même », « que la matière n'a aucune vérité », que « Dieu seul est vraiment réel », que « seule la nullité de l'être du monde permet à l'esprit de s'élever du monde à Dieu », etc., etc. — Je me limiterai à rapporter quelques-unes des idées qu'il expose en son chapitre intitulé : « Philosophie ». Il défend la philosophie du reproche de panthéisme, et il montre que les philosophies dites panthéistes, comme celles des Éléates, de Spinoza et des Orientaux, devraient plutôt être appelées monothéistes et acosmiques, parce que, loin d'identifier Dieu et le monde, elles déclarent que le monde n'a point de vérité et conçoivent l'absolu seul comme substance. Il ajoute : « Le défaut de tous ces systèmes, c'est de ne pas procéder à la détermination de la substance comme sujet et comme esprit. » Ne pourrait-on légitimement conclure de ces paroles qu'il

accepte le fond de ces systèmes comme l'expression de la vérité et qu'il les trouve seulement incomplets ? — Un peu plus loin il continue : « La philosophie a certainement affaire avec l'unité en général, mais non avec l'identité abstraite, avec la simple identité et avec le vide absolu, mais bien avec l'unité concrète et seulement avec elle. Chacun de ses progrès est une détermination particulière de l'unité concrète, et la plus profonde et la dernière des déterminations de l'unité est celle de l'Esprit absolu. » Ces paroles ne rendent certainement pas un son chrétien. Je ne sais pas s'il serait facile de trouver dans l'*Encyclopédie* des textes clairs et formels en faveur de l'opinion de M. Mariano.

Après avoir montré les affinités de la philosophie hégélienne avec la philosophie du Védanta, M. Rensi conclut que le système de Hegel est un système profondément mystique. Hegel se distingue seulement des mystiques en ce qu'il veut arriver à l'identité du sujet et de l'objet, du moi et du tout, non par l'intuition immédiate, mais par un raisonnement froid, serré et rigide. En terminant, l'auteur répond brièvement à M. Guido Villa : Les individus peuvent bien ne pas aller au-delà du simple idéalisme ; mais la pensée idéaliste doit nécessairement en elle-même aboutir au mysticisme. L'idéalisme critique de Kant doit inévitablement glisser dans l'hégélianisme ; car « démontrer que la réalité existe seulement parce que la conscience existe, c'est faire de la conscience, non un fait entre les faits, mais un élément primordial et essentiel par lequel tout existe, ce qui amène infailliblement à cette conclusion hégélienne, que l'essence, le principe, le germe de l'univers, c'est une âme, que cette âme est celle qui en nous est parvenue à la connaissance et que notre âme est donc dans son essence l'âme même de l'univers ou, en d'autres termes, que le sujet et l'objet, le moi et le tout, Dieu et l'homme sont identiques, et cette conclusion est absolument mystique ». Il est bien entendu que je n'admets pas cette conception du mysticisme ; mais M. Rensi me paraît avoir raison pour ceux, et ils sont nombreux aujourd'hui, qui mettent l'essence du mysticisme dans l'identité du moi avec la Réalité divine.

Je vais dire maintenant quelques mots d'une autre Revue, le *Leonardo*, qui a commencé à paraître il y a quatre ou cinq ans à Florence. Je ne m'occuperai que de l'année qui vient de s'écouler, parce que je n'ai pas eu l'occasion de la suivre plus tôt. C'était une revue dirigée et rédigée par des jeunes, je dis, c'était, parce qu'elle vient de cesser ses publications. Elle avait de la jeunesse les défauts et les qualités. On ne l'approuvait pas toujours évidemment, mais elle était toujours intéressante. C'était plein d'ardeur, de vie, de talent,

de sincérité, de sagacité, d'aimable désinvolture et quelquefois de délicieuse et juste impertinence à l'égard de certaines idoles de l'admiration officielle. Son but, c'était de secouer la torpeur intellectuelle de l'Italie, de faire le *risorgimento* intellectuel après le *risorgimento* politique. Semeuse d'idées par vocation, elle s'acquittait bien de ses fonctions ; car elle faisait vraiment penser. Son champ était vaste comme les choses de l'esprit. Dans le numéro d'octobre-décembre 1906 je trouve un article de M. G. Papini, le directeur de la Revue, sur un livre de B. Croce, intitulé : *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*. Il saisit cette occasion pour dire sa pensée sur le trop fameux philosophe d'Heidelberg, et il se pourrait bien qu'il n'eût pas tout à fait tort. Il déclare d'abord que les écrits pédantesques, obscurs et inintelligibles des hégéliens ne sont pas faits pour lui inspirer une grande admiration pour leur maître. Il ne comprend pas ce que c'est qu'un concept universel, qui n'est pas général et qui est en même temps concret. Comme concept universel, il n'en trouve qu'un, le concept de l'existence, de l'être. Mais alors il ne signifie rien, parce qu'un concept ne signifie quelque chose qu'autant qu'on peut le distinguer d'un autre, mais le rien est impensable, et l'on ne peut donc l'opposer à l'être qui devient ainsi également impensable. Quant au mot « concret » qui signifie, d'après Croce, adéquat à la réalité, il lui semble qu'un concept ne peut être plus complet, s'étendre à plus de réalité, qu'à la condition d'être plus indéterminé, de sorte que le concept le plus étendu serait aussi le plus indéterminé, et il n'arrive pas à découvrir comment la parfaite indétermination peut se rencontrer avec la parfaite concrétisation.

En somme, ce qu'il trouve surtout dans la philosophie de Hegel, c'est une signification émotive, esthétique, morale. Hegel serait comme une espèce de Mallarmé de la philosophie : ces formules solennelles, qui n'ont aucun sens, servent à provoquer des évocations et des suggestions vagues et sentimentales. Les sentiments plus facilement produits par les doctrines hégéliennes sont le sentiment du mouvement, l'orgueil et l'extase mystique.

Dans un autre article, M. Papini nous donne une « introduction au pragmatisme ». Il nous annonce que le pragmatisme est indéfinissable, que les sympathies du pragmatiste vont à la recherche du particulier, au développement de la prévision, aux théories précises, à celles qui servent davantage aux fins plus importantes de la vie et que ses antipathies sont naturellement réservées à toutes les formes de monisme, aux bavardages obscurs sur des questions absurdes et inconcevables, en un mot à la plus grande partie des problèmes classiques de la métaphysique. Le pragmatisme n'est pas une philo-

sophie ; il n'existe point de pragmatisme, mais seulement des théories pragmatistes et des penseurs plus ou moins pragmatistes. Les bénéfices du pragmatisme sont : 1° une économie de temps ; 2° une excitation mentale, qui provient de la conscience de notre souveraineté sur les concepts scientifiques et de la plasticité de la connaissance, comme aussi de la vision de sphères toujours plus larges de possibilité, offertes par l'imagination déductive et par le pouvoir de l'âme de l'homme sur le monde.

J'ai dit que le *Leonardo* était ouvert à toutes les manifestations de l'esprit humain ; en finissant sa vie, il s'est même ouvert à l'occultisme. Mais M. Papini a soin de nous expliquer très franchement que s'il donne l'hospitalité aux doctrines occultistes, ce n'est pas qu'il y croie beaucoup, ni surtout aux méthodes dont on se sert pour les propager ; mais il lui semble qu'il peut y avoir quelque profit à les connaître, parce qu'il n'est pas possible qu'elles n'enferment quelques parcelles de vérité. Après cette belle introduction, M. Arthur Reghini nous apprend à transformer la conscience humaine limitée en une conscience divine universelle, en la séparant de tout ce qui est variable, transitoire, personnel, illusoire, car l'identification de nous-mêmes avec l'aspect fini de la conscience n'est pas absolument nécessaire ; elle provient de notre habitude de localiser le centre d'oscillation de notre vie dans une personnalité séparée, égoïste, qui éprouve la sensation de vivre, de se sentir soi-même dans la succession des sensations venant du dehors de la conscience.

Dans un autre article M. Assagioli constate trois aspirations, trois besoins de l'âme contemporaine : 1° le besoin d'une nouvelle conception métaphysique des grands problèmes philosophiques, qui nous donnent les éléments et l'occasion pour le grand ouvrage de l'unification de nos individualités ; 2° le besoin de vie intérieure ; 3° l'intense besoin d'une rénovation morale. Le christianisme, particulièrement avec les œuvres de ses grands mystiques, apportera un précieux appoint à la satisfaction de ces besoins, mais la grande ressource, c'est le Bouddhisme. Je me permets d'en douter énormément.

J'arrive enfin à la mort du *Leonardo :* elle a été curieuse comme sa vie. Ordinairement on meurt de maladie, le *Leonardo* n'a pas voulu mourir comme les autres, et il a été emporté à l'improviste d'un excès de santé. C'est du moins ce que nous disent MM. G. Papini et G. Prezzolini : « Le *Leonardo* meurt d'une menace certaine de future prospérité » ; en somme, il est mort, parce qu'il était menacé d'avoir trop d'argent et trop de lecteurs. C'est un malheur dont s'accommoderait sans doute plus d'une revue.

H. TROUCHE.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

ÉMILE BRÉHIER. — *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme.* Un vol. in-8° de 63 pp. Picard, Paris, 1908.

ÉMILE BRÉHIER. — *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* Un vol. in-8° de XIV+336 pp. Picard, Paris, 1908.

GEORGES MAZE-SENCIER. *Les vies nécessaires.* Un vol. in-12 de 328 pp. Rivière, Paris, 1907.

GEORGE FONSEGRIVE. — *Ferdinand Brunetière.* Un vol. in-16 de 101 pp. Bloud, Paris, 1908.

ÉDOUARD SCHURÉ. — *Femmes inspiratrices et poètes annonciateurs.* Un vol. in-16 de x+366 pp. Perrin, Paris, 1908.

F. WARRAIN. — *L'espace. Les modalités universelles de la quantité.* Un vol. in-8° de XII+502 pp. Fischbacher, Paris, 1907.

LÉONARD DE VINCI. — *Textes choisis,* traduits par Péladan. Un vol. in-16 de 384 pp. Mercure de France, Paris, 1907.

MECISLAS GOLBERT. — *La morale des lignes,* avec des reproductions de dessins de Rouveyre et un portrait par A. de la Gandara, gravé sur bois, par P.-E. Vibert. Un vol. in-8° de 196 pp. Vanier, Paris, 1908.

ALBERT LECLÈRE. — *La morale rationnelle dans ses relations avec la philosophie générale.* Un vol. in-8° de 539 pp. Alcan, Paris, 1908.

GEORGES DUMESNIL. — *De la forme des chiffres usuels.* Broch. de 22 pp. Grenoble, 1907.

Dr TOULOUSE. — *Comment former un esprit.* Un vol. in-16 de x+258 pp. Hachette, Paris, 1908.

CHARLES HENRY. — *Recherches sur le sens de l'écart probable dans les chances simples à la roulette, au trente et quarante, etc...* Un vol. in-8° de XIV+72 pp. Laboratoire d'énergétique d'Ernest Solvay. Paris, 1908.

ALBERT GÖRLAND. — *Der Gottesbegriff bei Leibnitz, collection Philosophische arbeiten.* Un vol. in-8° de VI+138 pp. A. Töpelmann, Giessen, 1907.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 1-08.

L'AME ET LA VIE

SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

Saint Thomas n'est pas un naturaliste ; mais sa curiosité universelle et le sens profond de la solidarité de toutes les parties de la science lui ont suggéré des recherches d'où sont sorties, en ce qui concerne l'étude de la vie, des notions de tout premier ordre. On verra que sur plus d'un point il a devancé les plus récentes conceptions et s'est trouvé en garde contre des illusions qui, presque fatales à son époque, ont entraîné de nos jours des philosophes avertis cependant par les progrès de la science expérimentale.

Sa méthode générale n'est pas l'introspection. Son point de départ est tout physique ; il correspond à la doctrine : *Omnis cognitio a sensu*. Le vivant est un corps naturel d'une certaine espèce : on cherche d'abord ce qu'est le corps naturel, et de là on passe aux conditions qu'il revêt dans le vivant. Si, après cela, un vivant se fait voir doué d'une fonction qui dépasse les pouvoirs du corps naturel, on étudiera cette fonction à part, sans oublier son point d'attache. Le traité de l'âme spirituelle représentera ainsi comme une tangente, mais ce sera en fonction du cercle que, par la double méthode de similitude et de différence, on en établira la notion.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que l'étude des substances séparées et celle de Dieu ne sont que le prolongement de cette recherche, dont l'élégante unité frappera tout penseur. Il s'agit au fond de tout cela de la *matière* et de la *forme*, de la *puissance* et de l'*acte*, dont l'ascension ontologique s'établit entre deux extrêmes : l'indéterminé par absence d'acte ; l'Indéterminé par absence de limitation potentielle, de telle sorte que la science, qui est fondée sur l'acte, s'établit elle-même

entre deux limites : l'inconnaissable par néant et l'Inconnaissable par plénitude.

Le procédé objectif dont je parle est, au fond, celui de toute la philosophie antique. Est-il mauvais ? Oui, au point de vue de l'idéalisme et des doctrines qui en procèdent ; non au point de vue du réalisme relatif auquel s'est attaché saint Thomas. C'est donc la théorie de la connaissance, et par là toute la philosophie qui seraient ici en cause.

Avouons toutefois que l'introspection doit avoir en toute hypothèse sa très grande part. Quand on a l'étrange fortune de porter en soi-même d'une certaine manière l'objet de son étude, il serait curieux de s'obstiner à ne le regarder que du dehors. Saint Thomas ne mérite-t-il jamais ce reproche, je ne saurais le dire. Il a subi la pression des temps. Il observe au dedans, mais pour ainsi dire le moins possible. L'homme est pour lui un *objet*, qu'il construit en fonction des autres objets. A de rares intervalles seulement il s'en réfère proprement au *sujet* et aux données relatives à lui que nous fournissent les phénomènes de conscience.

Quoi qu'il en soit, voici, dans sa doctrine, à quelles amorces le problème de la vie se rattache.

Toute existence, dans tous les ordres, se manifeste par l'action. Le bien est « diffusif de soi » ; l'être est dynamogénique. Mais l'être, se trouvant réalisé dans les natures en des formes diverses, implique aussi diverses formes d'action. Or, relativement à notre problème, deux cas fondamentaux doivent être envisagés. Il est des actions dont le sujet est autre que l'agent ; il en est qui sont reçues dans l'agent même, non pas comme tel, évidemment ; car, à parler avec précision, rien ne peut *se* mouvoir, l'agir et le pâtir impliquant l'un affirmation, l'autre négation d'acte. Mais on veut dire que certains êtres sont doués d'une multiplicité qui leur permet d'être à la fois agents et patients sous divers rapports, et l'on dit alors qu'ils se meuvent eux-mêmes, on dit qu'ils sont vivants.

Il est nécessaire, d'ailleurs, d'écarter ici une équivoque. Tous les êtres de la nature semblent doués, à certains égards, de cette autonomie de mouvement que nous disons être la

caractéristique de la vie. Tout corps est lourd ou léger ; or, le corps lourd tombe au centre, le corps léger monte sans nulle intervention extérieure. Mais il n'y a là qu'une difficulté apparente. Les corps lourds « se meuvent d'eux-mêmes, mais ils ne sont pas mus *par* eux-mêmes (*moventur seipsis, sed non a seipsis* » (1). L'engendrant, qui leur a donné leur nature, est cause propre du mouvement que manifeste cette nature ; car, à vrai dire, ce mouvement n'est pour eux qu'un complément de génération, le corps qui se meut ainsi s'efforçant vers sa disposition naturelle (2). Dès que celle-ci est obtenue, le mouvement cesse, et puisqu'il n'y a pas lieu, pour le sujet, de faire face à des circonstances intérieures, ni de suivre un plan de développement défini, la nature ne l'a doué d'aucun pouvoir d'action sur lui-même ; il ne *se* meut pas.

Le vivant, au contraire, tout en se trouvant dans le même cas que le « grave » en ce qu'il reçoit d'un autre sa nature et conséquemment les tendances fondamentales qu'elle implique, le vivant, dis-je, a ceci de particulier que les tendances reçues sont relatives à un plan de développement qu'il devra réaliser par ses moyens propres. Il devra, de lui-même, orienter ces tendances vers des applications particulières, de la même façon qu'un principe s'applique à des conséquences par l'intercalation de mineures successives. La plante procède ainsi en ce qu'elle assimile, et par ce moyen évolue et réalise, par un travail dont elle est l'ouvrier, le plan qu'exprime sa nature. L'animal fait cela même, et quelque chose de plus ; car il connaît, et par là fournit au travail qui s'opère en lui et par lui des ressources incomparablement supérieures. Enfin, l'animal raisonnable que nous sommes ajoute à ce qu'il participe de la bête et de la plante la faculté de juger ses fins, au lieu de seulement les atteindre sous l'impulsion de sa nature et des circonstances. Par là il domine ses objets, et au lieu d'être simplement l'*agent* de ses destinées, comme la plante, ou d'en être l'arbitre inconscient, comme l'animal, il en a le *libre arbitre*, c'est-à-dire qu'il n'obéit fatalement qu'à sa nature foncière, et que,

(1) Q. XXIV *de Verit.*, art. 1.
(2) Ia pars, q. XVIII, art. 1 ad 2m.

dans le vaste domaine que délimite cette nature, il peut choisir sa destinée au lieu de la subir.

Il est certain que cette idée générale de la vie n'a rien à craindre de l'expérience savante ; elle pourra seulement s'y compléter et s'y préciser. Pour nous comme pour saint Thomas, l'être vivant est bien celui « qui se meut lui-même », c'est-à-dire qui a la propriété de parcourir un cycle de changements définis par des moyens que détermine sa propre nature. Ce qui est dit des *graves*, bien que faux dans la forme de précision qu'on lui donne, est vrai relativement au problème présent, et l'opposition établie au point de vue action entre vivants et non vivants est inattaquable.

Il n'y a plus à dire, après cela, comment, dans le système thomiste, devront en général s'expliquer la formation, la conservation et l'évolution générale du vivant. Faire de celui-ci, avec les anciens ou les nouveaux « naturalistes », le résultat d'un concours hasardeux de forces, un point de concentration fortuit et momentané d'activités générales sans lien, c'est ce qui n'est pas possible. La théorie des *formes* et celle de la finalité qui lui est identique s'y opposent. La nature est intelligible et réalise de l'intelligible ; tout se fait ici-bas selon des plans ; tout obéit pour l'agir comme pour l'être à des idées de réalisation, à des « idées directrices » immanentes.

Dans le vivant, l'idée-forme s'appelle *âme*, et l'âme explique tout, en ce que c'est elle qui marque la direction que prendra l'évolution vitale, la façon dont sera utilisée la collaboration du milieu, les manifestations internes qui devront s'ensuivre.

Est-ce à dire qu'un certain *vitalisme*, fils d'un *spiritualisme* excessif, et d'après lequel l'âme envisagée seule serait à proprement parler le moteur du corps, représente la vérité thomiste ? Aucunement, et c'est ici que des précisions sont nécessaires.

Pour le vitalisme, il y a dans le vivant une *force* vitale particulière, qui collabore avec les activités physico-chimiques, les enveloppe, les contraint, au besoin les contredit et leur résiste. D'où la définition de Bichat : « La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort », ce que Claude Bernard traduit : « La vie est l'ensemble des propriétés vitales qui

résistent aux propriétés physiques. » Or, l'expérience tend de plus en plus à établir que pas un des phénomènes de la vie organique, regardé de près et dans son essence particulière, n'est irréductible aux activités cosmiques. L'autonomie du mouvement extérieur n'est qu'une apparence grossière, qui se résout à l'analyse en phénomènes de désassimilation et d'actions mécaniques combinées. L'idée que l'âme soulève le bras et agite les jambes par une action propre est une idée de sauvage, pareille à celle qui faisait croire les premières locomotives entrevues aux pays barbares mues par un animal intérieur. Quant à la nutrition, qui est à la base de tout, il semble bien qu'elle ne soit, à titre exécutif, que le résultat de multiples combinaisons dont on aura prochainement la formule.

On dit : La cellule se nourrit elle-même, agit pour elle-même, donc il y a là une force spéciale. Cette conclusion dépasse la prémisse. « Pour elle-même » indique ici une finalité immanente, donc un principe immanent de cette finalité, mais non pas une force exécutive spéciale. L'exécution s'explique ou pourra s'expliquer par les échanges d'actions physiques et chimiques du milieu intérieur. Le succès de la méthode expérimentale appliqué aussi aux vivants prouve, étant donné les moyens de cette méthode, que la vie a pour instruments exclusifs de son action les forces physico-chimiques.

Or, saint Thomas en est d'accord.

A ses yeux, il y a dans tout vivant un principe substantiel qui en fait l'unité, la nature propre, et par là les propriétés et la loi évolutive. L'être ainsi constitué tendra par sa nature même à réaliser le cycle d'opérations que nous avons reconnu être la caractéristique de la vie. Mais ce par quoi il le réalisera, ce sont les *qualités élémentaires* dont le complexus spécial suit à la nature de ce *mixte*.

Qu'on se souvienne de la théorie générale du mixte.

Un mixte est une synthèse de substances évanouies comme telles dans l'unité nouvelle constituée, mais qui subsistent *virtuellement*, c'est-à-dire par la survivance, au sein de l'être nouveau, des propriétés de ses éléments, simplement « tempérées » par leur alliance et orientées par la forme propre du mixte vers de nouvelles manifestations.

Cette théorie s'applique ici pleinement, et dans ses deux termes. L'âme n'est pas plus un moteur organisant par une action propre des éléments doués d'autonomie ontologique et fonctionnelle, que la forme du mixte n'est le moteur de soi-disant substances conservant en son sein une existence et une activité autonomes. Il y a unité réelle du vivant comme du mixte, et il y a multiplicité virtuelle du vivant comme du mixte. Tout dans le vivant est vital, même ce qui paraît ne résulter que d'une action réciproque d'éléments laissés à eux-mêmes, et tout, dans le vivant, est le résultat de vertus élémentaires, même ce qu'on voudrait appeler exclusivement vital. L'être vivant, comme le composé chimique, est lui-même dans toutes ses parties ; l'esprit ne le résout pas en d'autres, mais en lui-même doué de dispositions diverses Tout ce qu'il s'assimile lui est réellement assimilé, et non pas seulement soumis. L'aliment subit un renouvellement intime qui atteint aux profondeurs de sa substance, jusqu'à la division de la matière et de la forme (*usque ad materiam primam*), c'est-à-dire qu'il perd toute détermination ontologique et fonctionnelle qui lui soit réellement propre, pour se laisser envelopper dans un être et un fonctionnement supérieurs. Mais ce fonctionnement utilisera les déterminations qualitatives laissées dans le mixte vivant par l'élaboration progressive de matière correspondant aux précédentes formes.

Cette idée, si cohérente à l'ensemble du système, est en soi extrêmement profonde et, j'ose le dire, extrêmement actuelle.

Les plus matérialistes d'une part, les Cartésiens ou Platoniciens attardés de l'autre, y sont amenés malgré eux, tant l'évidence des faits contraint ceux que leur système de philosophie générale rendrait ici le plus hostiles.

Tout le monde en convient aujourd'hui plus ou moins explicitement, un composé chimique est une unité dont les radicaux sont tout autre chose, une fois englobés dans cette unité, qu'ils ne seraient à l'état de substance libre. Bien plus évidemment encore, un organisme est une unité, une substance déterminée en soi, non une colonie de cellules ou d'atomes.

Hors de là, personne ne peut tenter une explication quelque peu plausible de ce fait que le vivant peut s'assimiler son milieu pour premièrement se développer, deuxièmement réparer ses

pertes en se régénérant d'après les données d'un plan vital toujours identique, troisièmement se reproduire avec ses caractères spécifiques et selon les lois de l'hérédité (1)

Or, de cette vérité, saint Thomas a le sentiment profond. Il défend l'unité organique avec une vigueur inlassable contre les partisans de la *pluralité des formes* (2). Il ne conçoit pas qu'il puisse y avoir, en un même être, plusieurs idées de nature travaillant chacune pour son compte, sans unité immanente, sans harmonie. Ce serait là une anarchie, ce ne serait pas un être. L'être est avant tout *idée,* étant surtout *forme,* acte, la matière n'étant qu'une limite et comme un non-être mêlé à l'être. Il s'ensuit que toute substance où se fait voir l'unité d'idée réalise l'unité d'être, et c'est donc que les éléments employés à la former perdent en lui leur autonomie ontologique. Ils deviennent vivant dans le vivant, chien dans le chien, homme dans l'homme. Mais, par ailleurs, saint Thomas ne cesse d'affirmer que si les manifestations vitales sont orientées par la forme vivante vers un but préfixé par elle, en tant qu'idée immanente, elles sont réalisées par la collaboration des propriétés élémentaires que le milieu intérieur du vivant nous révèle, avec, pour condition, le concours actif et passif du milieu extérieur.

Pour lui, dans l'organisme, tout se passe chimiquement comme s'il n'y avait point d'âme, et tout se passe vitalement comme s'il n'y avait point de chimie. La forme du lit, dit-il, empruntant un exemple d'Aristote, n'est pas attribuable à la scie, mais à l'art, et cependant c'est la scie qui exécute. De même, l'assimilation qui est le tout de l'animal est, à titre exécutif, le résultat des qualités élémentaires, en particulier de la chaleur, mais elle n'en est pas moins attribuable à l'âme (3). Celle-ci est l'art immanent qui oriente les opérations vitales ; ce n'est pas le mécanicien de Platon, ni l'esprit pur de Descartes uni au corps on ne sait comment pour opérer en commun avec lui un travail impossible à répartir.

Cette notion va d'ailleurs s'éclaircir par son application aux

(1) Cf. Paul Vignon, *Revue de Philosophie*, 1er juillet 1904 ; Le Dantec : *Hérédité*, pp. 8, 17, 18.

(2) Cf. *Opusc. de Pluralitate formarum ; In II de Anima*, lect. 1, med.

(3) *In II de Anima*, lect. 8, *in fine :* Q. xiv *de Verit.*, art. 5.

diverses phases de la vie animale, et tout d'abord à la génération.

Ceux qui pensent que l'âme organise par elle-même sa matière, qu'elle assimile, qu'elle répare et qu'elle meut, sont portés logiquement à faire remonter ce travail jusqu'au moment de la première assimilation, de la première motion, qui est la génération elle-même. De là l'idée que le *semen* organisateur, dès le premier instant de sa jonction avec une matière, est doué d'une âme, et que c'est cette âme qui fabrique le corps. Or, rien n'est plus éloigné de la pensée thomiste. Saint Thomas ne pense pas que dans le *semen* organisateur il y ait une âme, mais seulement la *vertu* d'une âme, c'est-à-dire un complexus de propriétés dont l'âme de l'engendrant a fourni la formule, qui représente donc l'espèce, qui est « vertu de l'espèce », qui travaille pour son compte et qui provoquera ainsi, de par l'âme initiale, l'éclosion d'une autre âme. Mais l'âme de l'engendré n'adviendra qu'avec la *disposition ultime*, comme dans toute génération la forme vient au bout de l'altération progressive qui lui donne sa matière propre. « Dans la génération, la forme n'a de causalité que par manière de fin. » C'est la « vertu de l'espèce » qui travaille dans le *semen ;* mais cette vertu s'incarne en des pouvoirs élémentaires et n'a point par elle-même d'unité ; c'est pourquoi, chacun des pouvoirs en question ne travaillant qu'à son œuvre propre, et leur collection n'ayant pas de principe immanent d'unité, on dit, selon la constante doctrine des formes, que ces pouvoirs, même collectivement pris, ne font point *leur* œuvre, mais l'œuvre de la substance d'où ils émanent, et, dans cette substance, l'œuvre de la forme qui est *raison intelligible,* donc principe de toutes les finalités que poursuit l'être (1).

C'est par là que s'expliquent, selon notre auteur, les générations par fissiparité. Car, dit-il, le degré d'organisation de certains vivants est assez restreint pour que nul organe en particulier ne soit indispensable à la vie de l'être ou incapable d'être régénéré par la vie qui persiste dans les autres. L'idée vitale se

(1) Q. III *de Pot.*, art. 12.

trouvant manifestée au complet ou équivalemment dans chacune des parties divisibles, séparer celles-ci, ce n'est point tuer, mais multiplier. L'âme, qui n'est autre chose que l'*idée immanente* de la vie, pourra donc passer de l'unité à la multiplicité, parce que dès le début, en raison des conditions de son support, elle était multiple en puissance. Il en est, toute proportion gardée, comme du continu homogène, où la division multiplie numériquement la forme, l'idée de nature que représente celle-ci se trouvant réalisée désormais *en plusieurs*. En toutes choses, la division, si elle ne tue pas, multiplie (1).

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce cas, il reste que, dans le système thomiste, la fabrication du corps n'est nullement, à titre exécutif, l'œuvre de l'âme. Celle-ci, acte du corps organisé, ne peut subsister qu'en lui, et elle est en lui le terme de la génération, non son principe. Quant à l'âme de l'engendrant, elle répond du travail comme le chef répond de la bataille dont il a fourni le plan; les soldats, c'est-à-dire ici les qualités des éléments mis en jeu par l'action génératrice, gardant l'honneur des réalisations et par suite la responsabilité du détail.

Que s'il en est ainsi de la génération proprement dite, il doit en être ainsi de la nutrition et de la croissance, qui sont aussi une génération d'un certain genre ; car si le tissu vivant n'y est pas engendré directement et en soi, il est engendré dans le tissu préexistant qu'il régénère ou qu'il augmente (*aggeneratur*) (2).

De fait, saint Thomas explique la nutrition et la croissance par une *vertu de l'espèce* (*virtus speciei convertens*), mais cette vertu n'est point l'âme seule, c'est la puissance assimilatrice du composé, laquelle se résout à l'analyse dans l'âme d'une part, en tant que celle-ci donne l'espèce et détermine par suite la finalité; mais, d'autre part, dans les pouvoirs élémentaires qui exécutent, en ce qu'ils donnent lieu aux altérations qui aboutiront à cette transsubstantiation vitale. Ces pouvoirs à eux seuls ne feraient que le matériel de la besogne ; l'âme à elle

(1) Q. III *de Pot.*, art 12, ad 5m.
(2) *In I de Gener. et corrupt.* lect. XVII, n° 6.

seule n'en donnerait que le plan ; la synthèse *corps animé, âme incarnée*, assimile véritablement, c'est-à-dire soumet à l'espèce, fait entrer sous l'idée vitale des éléments qui, pour s'incorporer, devront perdre, ainsi que nous le disions, leur autonomie ontologique aussi bien que leur autonomie fonctionnelle. On pourrait dire d'un mot : Dans la nutrition comme dans la génération, l'âme agit par les propriétés physico-chimiques ; les propriétés physico-chimiques agissent *selon* l'âme.

Inutile d'insister, le cas est le même (1).

Et ce n'est qu'en apparence aussi qu'il paraît différer quand il s'agit non plus de génération ou d' « aggénération », de formation en un mot, mais de motion.

De même que l'âme, par elle-même, ne fabrique pas, ne répare pas le corps, l'âme par elle-même ne le meut pas. Saint Thomas dit toujours que l'âme meut le corps *par ses puissances*, et que les puissances immédiatement opérantes ici sont organiques, c'est-à-dire qu'elles ont pour moyen l'organisation, laquelle n'est autre chose que la synthèse élémentaire susdite (2).

Cette théorie, d'ailleurs, ressort nettement de sa philosophie générale.

Si l'âme est forme et si le corps, à son égard, a raison de matière, il est impossible que l'âme envisagée seule soit moteur. La forme n'a nulle action à elle seule, à moins qu'elle ne soit subsistante ; encore, dans ce cas, n'est-ce point en tant que telle qu'elle agit. La forme a pour rôle de constituer, non d'agir : elle se repose en son sujet, bien qu'elle le constitue agissant (3), et quand l'action se produit, elle doit être attribuée au composé, non à la forme (4). Si donc on dit, comme on peut le dire en effet, que l'âme meut le corps, il faut l'entendre de l'âme incarnée, ou, ce qui revient au même, du corps animé, du corps organisé dont l'âme est l'acte, et cela équivaut à dire : L'âme est le principe par lequel le corps organisé sous sa loi se meut lui-même (5). Le pouvoir moteur qui réside dans le vivant

(1) Cf. *de Gen. et corrupt., loc. cit.* : Q. XIV *de Verit.*, art. 5.
(2) Q. III *de Pot.*, art. 11, *post med.*
(3) Q. II *de Verit.*, art. 14, *post med.*
(4) Ia Pars, q. III, art. 8.
(5) II *C. Gentes*, c. LVII, nos 1 et 2 ; III *de Pot.*, art. 11, arg. 18, 19, 20, *cum resp.*

est donc, à titre exécutif, « la disposition même du mobile (1) », à savoir l'organisation résultant des relations combinées des qualités élémentaires.

Dans plusieurs passages de ses œuvres, saint Thomas assigne comme raison de la différence qui existe entre vivants et non-vivants, au point de vue de la motion à exercer sur soi-même, que les non-vivants ont une organisation trop simple pour qu'une partie y puisse mouvoir l'autre. C'est donc que le principe de cette organisation, à savoir la forme, n'est point motrice par elle-même ; elle est motrice par le composé, auquel elle communique l'acte, et c'est pourquoi les minéraux ont des mouvements d'ensemble, comme dans la gravité, mais n'ont pas l'activité intérieure du vivant ni ses échanges (2).

Dans la question XXII *de Veritate* (art. 3), on trouve distingués trois degrés des formes relativement à la motion qu'elles peuvent exercer sur une matière. Les formes séparées appelées anges peuvent être moteurs proprement dits, parce que, leur être se trouvant constitué en dehors et au-dessus de la matière, ils peuvent agir sur elle sans elle : l'action, en effet, suit l'être (*operari sequitur esse*). Les formes, tout à fait matérielles comme celles des substances inanimées, ne meuvent point du tout, n'ayant pas d'autonomie entitative, donc point d'autonomie fonctionnelle, et par ailleurs, en raison de la simplicité de leur matière, n'ayant pas de succédané organique. Entre les deux, se trouvent des substances intermédiaires, en lesquelles la forme n'est pas moteur par elle-même, puisque par elle-même, en tant que forme unie à une matière, elle *n'est* point ; mais elle meut par les puissances du composé auquel elle communique sa nature, dont elle est l'acte un et multiple, responsable par conséquent des échanges et des mouvements divers qui en résultent.

On est averti par là du sens qu'il faudra accorder à cette affirmation souvent reprise, à savoir que les qualités élémentaires sont dans le travail vital *l'instrument* de l'âme. Il ne faut pas comprendre anthropomorphiquement, comme si l'âme était le maçon, les qualités élémentaires la truelle. Il n'y a là

(1) *Loc. ult. cit.*, ad 20m.
(2) Q. XXII *de Verit.*, art. 3.

qu'une cause, puisqu'il n'y a qu'un seul être. La cause, c'est le composé organisé et animé qui se meut lui-même. Seulement, puisqu'en celui-ci se révèle une multiplicité de pouvoirs, il y a lieu de se demander ce qui est premier, et l'on dit : L'âme est première, le reste est dépendant : l'âme est source des effets en tant que principe de la nature participée en commun par les éléments assimilés ; ceux-ci, à leur tour, expliquent les effets quant à leurs conditions prochaines.

A vrai dire, cette question tant de fois posée et le plus souvent si mal résolue : Comment l'âme s'unit-elle au corps pour le mouvoir, n'a été mal résolue et mal posée que parce qu'au fond elle ne se pose point. Ceux qui considèrent le corps et l'âme comme deux choses, et qui se rendent compte combien ces deux choses, à supposer qu'elles soient telles, doivent être disparates, ceux-là peuvent se demander anxieusement : Comment l'âme peut-elle s'unir au corps et peut-elle le mouvoir ? Mais, une fois bien compris que l'âme est forme du corps, et que « c'est la même chose pour le corps d'avoir une âme que pour la matière de ce corps d'être en acte (1) », la question ne se pose pas plus de leur union que de l'union de la cire à la figure qu'elle affecte (2).

Et il en est de même proportionnellement de la motion. Car s'il y a réellement unité de l'âme et du corps comme de la puissance et de l'acte, il n'y a plus à rechercher comment cette chose : l'âme, meut cette autre chose : le corps ; mais comment le corps animé se meut lui-même selon ses diverses parties, ou comment se solidarisent ses diverses fonctions, et cette question est toute différente.

Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'au sein d'une substance une, bien que virtuellement multiple, toute modification sur un point entraîne une modification sur les autres, et ce sans nulle intervention nouvelle, par le simple effet de la loi intérieure qui régit l'être, comme par l'effet d'une loi de nature le corps tombe, sans qu'il soit besoin d'en chercher une explication mécanique.

1) *In II de Anima*, l. lect. *in fine*.
2) *Ibid.* Il va de soi qu'il est ici parlé de l'âme pour autant qu'elle est forme du corps, en abstrayant de son émergence spirituelle.

La différence entre les deux cas consiste en ce que la loi de chute des corps est simple, tandis que la loi d'un vivant est multiple comme lui, d'où la possibilité d'explications psychologiques et physiologiques par lesquelles les phénomènes complexes observés dans le vivant sont rattachés soit à des phénomènes de même ordre, mais plus simples, soit aux phénomènes du monde inorganique. Seulement, de la même manière que les substances inorganiques ou organiques incorporées au vivant deviennent lui et perdent leur autonomie entitative : ainsi la loi qui les régissait cesse d'être leur loi pour se ranger sous la loi plus ample de *l'idée-âme*. Celle-ci en est donc maîtresse comme de soi, et si sa nature donne lieu à des manifestations d'ordre à part, telles la sensation, l'appétition, la pensée et la volonté chez l'homme, il n'y aura pas lieu de s'étonner du retentissement de ces fonctions sur les inter-actions organiques, ni par suite sur les mouvements qui les traduisent. La faculté connaissante modifiée, l'appétit modifié, le corps et ses mouvements se modifient, de même qu'a lieu la réciproque (1). Il y a là corrélation interne, harmonie préétablie dans l' « axiome » immanent appelé âme. Nul besoin de recourir à je ne sais quelle motion d'une âme démiurge.

L'action de l'âme est immanente au composé, et elle n'est donc pas à proprement parler action de l'âme, mais action du composé sur lui-même (*actiones sunt suppositorum*).

Je suis *un*, pourrais-je dire, et j'ai pouvoir par mon âme sur mon corps parce que je suis mon corps, de même que j'ai pouvoir par mon corps sur mon âme parce que je suis mon âme. Je puis par moi sur moi, et cette réciprocité d'action immanente n'est que ma propre évolution comme substance mixte ; il n'y a là aucun *dehors*, donc nul besoin de chercher des portes par où l'action de l'âme pourrait entrer dans le corps, ou celle du corps dans l'âme. Si notre âme est dite nous mouvoir, c'est parce que de l'action que nous avons sur nous-mêmes, c'est elle qui est le principe (2).

Par là se résoudrait une difficulté qu'on a cru considérable et qui, dans l'hypothèse thomiste, est nulle.

1 Q. XXVI *de Verit.*, art. 3, corp. et ad 11m.
2 Cf. *in II de Anima*, lect. 7, *in fine*.

Comment, dit-on, la motion de l'âme sur le corps et en particulier l'action du libre arbitre se concilie-t-elle avec le principe de la conservation de l'énergie? Pour que l'âme meuve le corps, ne fût-ce que pour imprimer une direction nouvelle à ses énergies, il faut qu'elle y ajoute de l'énergie : une *composante* au moins est nécessaire. Mais que signifie cette question, quand il est décidé que le composé vivant est *un ;* que l'âme lui donne sa loi, et qu'ainsi toutes les énergies que manifeste le corps lui appartiennent? L'âme, en tant que distincte du corps, n'est pas source de force ; mais qu'en a-t-elle besoin, puisqu'en fait elle n'est pas distincte (*non est quid diversum secundum esse*) (1)? Il se peut que l'âme soit indépendante du corps en quelque chose, et c'est le cas de l'âme intellectuelle ; mais, en aucune façon, le corps n'est indépendant de l'âme ; l'âme le possède à plein, lui et ses pouvoirs, puisqu'elle lui communique son être, le définit et l'oriente vers ses finalités propres.

On agit selon ce qu'on est : si le corps est par l'âme, comme par son *acte*, comment l'action du corps ne serait-elle pas selon l'âme? Si l'âme modifie ses finalités par la connaissance, comment l'orientation des pouvoirs du corps, dont tout le rôle est de réaliser ces finalités, n'en serait-elle pas modifiée *par là même?* Il n'est besoin de composante qu'à l'égard d'un système autonome, dont la loi ne se laisse pas vaincre. Mais la loi du corps, c'est l'âme. Modifiez l'âme, vous modifiez le code vital, et, par cela seul, sans nulle force nouvelle introduite, la route que prennent les phénomènes de la vie sera changée.

Dès lors, il n'est plus question de création de force ; il n'y a toujours que transformation. Le corps animé se meut lui-même, et il se meut dans les conditions que nous avons attribuées à tout mobile, en étant mû d'abord. Le dehors presse sur lui, l'envahit, l'influence de mille manières. Par exemple, les organes des sens sont mus par le milieu, et, dans le vivant, cette motion se transforme en mouvements d'autres espèces (2). Au point de vue mécanique, le corps organisé n'est donc qu'un point de concentration de forces ; l'âme n'y *crée* rien, et à son travail une création de ce genre n'est nullement nécessaire.

(1) II *C. Gentes*, c. LVII, n° 1.
(2) Q. III, *de Pot.*, art. 11, arg. 19, *cum resp.*

Somme toute, dans cette théorie, l'âme est envisagée comme un art interne, comme une idée active, mais non point active par elle-même, non plus que l'idée de l'horloger, à supposer qu'elle fût immanente à l'horloge, n'y agirait néanmoins par elle-même : elle agirait par les propriétés physiques et mécaniques des rouages, des poids, des ressorts et du balancier. Ainsi l'âme agit par les propriétés du composé organique ; mais la finalité est fournie par elle ; la motion efficiente vient d'elle aussi en tant que principe de l'agir afférent à l'être (1). C'est donc elle, dans le vivant, qui est à la base de tout, qui explique tout, et d'une certaine manière fait tout.

On avouera qu'une telle doctrine est étrangement compréhensive et profonde. Elle passe entre les difficultés métaphysiques accumulées par le matérialisme et les difficultés physiques créées par le platonisme et le cartésianisme. Claude Bernard disait qu'en philosophie naturelle cette classification de doctrines : matérialisme et spiritualisme, a vieilli. C'est vrai, et la synthèse de ce qu'il y a de sain dans ces deux termes antagonistes ne serait-elle pas fournie par les larges et pénétrantes conceptions dont nous traçons le schéma ?

A.-D. SERTILLANGES,

Professeur de philosophie
à l'Institut catholique de Paris.

(1) *In* II *Phys.*, lect. 7, *in fine.*

L'ENSEIGNEMENT DES ÉCOLES
ET LE PROGRÈS DE LA SCIENCE

I

On peut se demander quelle influence l'enseignement des écoles exerce sur le développement ou le progrès de la science.

Il en est qui pensent que le rôle de cet enseignement est bien plus de garder le dépôt des connaissances acquises que de les faire progresser. C'est aussi notre opinion. Mais, comme elle ne s'impose pas par la force de l'évidence, il nous appartient d'en montrer la vérité. C'est ce que nous avons l'intention de faire dans cet article, en considérant la question à un point très général. Nous exposerons les principes, laissant au lecteur le soin d'en faire l'application à telle ou telle science particulière. A peine ferons-nous quelques constatations de ce genre, relativement à la philosophie.

Pour prévenir tout malentendu, nous ferons observer que nous parlons ici beaucoup moins de l'enseignement supérieur, d'allure plus dégagée et plus personnelle, que de l'enseignement classique élémentaire. Il sera bon de remarquer aussi qu'une méthode peut être parfaitement adaptée aux besoins et aux intérêts des écoles, sans l'être également à ceux de la science envisagée dans un sens plus large et plus élevé.

Supposons une science qui n'a d'existence que dans et par les écoles. Eh bien ! cette science manque, par le fait même, d'éléments de vie et de progrès. Sans doute, l'enseignement proprement dit est un metteur au point de premier ordre ; il donne à nos connaissances beaucoup de clarté et de précision ; il nous les fait apparaître non plus séparées entre elles, mais faisant partie d'un tout organisé. A ce titre, comme à certains autres, l'enseignement contribue au perfectionnement intrinsèque de la science. On peut même dire qu'une doctrine n'est

pas arrivée à son point de maturité tant qu'elle n'a pas subi l'épreuve et reçu la consécration de l'enseignement classique. Mais quand il s'agit d'augmenter le nombre de nos connaissances, d'établir de nouveaux rapports entre elles, d'ouvrir des horizons inconnus jusque-là, c'est une autre question. On s'aperçoit alors que l'enseignement crée un état d'esprit peu favorable au progrès scientifique. Il présente, du moins, sous ce rapport, des dangers que l'on n'évite pas toujours et sur lesquels notre présent travail a pour but d'attirer l'attention. Considéré non point dans l'abstrait, mais en fait, dans la réalité, cet enseignement n'a-t-il pas une tendance naturelle à la stagnation et à la routine ? N'est-il point même, par la force des choses, enfermé dans d'étroites limites ?

Le fait est qu'il apparaît limité de toutes parts.

Il l'est du côté des élèves : on est bien obligé de mettre cet enseignement à leur portée pour le fond et pour la forme, en leur disant avec l'Apôtre : « Je vous ai donné du lait à boire et non la solide nourriture que vous n'auriez pu supporter. » Cette sage condescendance est de toute nécessité si l'on veut obtenir des résultats sérieux et durables. On se trouve aussi limité par le temps. Le champ est très vaste : il faudrait de nombreuses années pour l'explorer scientifiquement. On sait que, dans la majorité des cas, c'est le temps qui fait le plus défaut : on doit se hâter beaucoup pour donner une connaissance, même sommaire, des principales questions. Et, disons-le en passant, cela vaut mieux que de consacrer de longs mois à certains traités, pour en passer ensuite d'autres sous le plus complet silence.

Il suit de là que le professeur, comme tel, ne peut guère quitter les chemins battus, ni les aperçus classiques. L'esprit, dans ces conditions, finit même par considérer les limites nécessaires dans lesquelles il se meut comme des points d'arrêt de la pensée. Par l'effet de je ne sais quelle accoutumance, il ne voit plus les questions que sous leur aspect convenu et traditionnel, et il oublie même qu'il y a d'autres questions que celles contenues dans le programme officiel des écoles. On comprend qu'il y ait là, pour une science trop exclusivement soumise au régime des écoles, un principe non de mouvement mais d'immobilité.

La science, quant à l'invention, est pour beaucoup spontanéité et liberté. Or, nous ne retrouvons pas ces caractères dans l'enseignement proprement dit. Nous voyons qu'il se déroule fort régulièrement selon un plan arrêté d'avance : rien n'y est laissé au hasard de l'inspiration, du goût personnel ou de la fantaisie souvent créatrice ; les vues originales, les recherches indépendantes, les initiatives fécondes ne sont pas de son ressort. C'est dans ce sens que J. de Maistre a pu dire, dans son *Examen de Philosophie de Bacon,* que ceux qui ont le plus fait de découvertes dans la science, sont ceux qui ont le moins lu le *Novum Organum*. Il conçoit le génie plutôt comme une explosion de la personnalité hors de la routine et des idées courantes.

On peut voir par là qu'un certain individualisme n'est pas défavorable au progrès de la science : il en est, au contraire, un des principaux facteurs. Mais il demande à être pratiqué avec une grande circonspection et une sincère connaissance de soi-même. Entendu dans le sens absolu qu'on lui donne trop souvent de nos jours, il n'est plus qu'une exagération impie de la personnalité humaine. Alors il aboutit à des résultats désastreux : loin de favoriser le progrès de la science, il remet sans cesse tout en question, même les vérités les plus essentielles et les plus fondamentales. Il se condamne ainsi à n'avancer jamais. On oublie trop qu'on peut profiter des travaux et de l'expérience des anciens, sans être pour cela de simples rééditeurs des œuvres d'autrui. N'est-il pas vrai de dire que même ce qu'il reçoit, l'esprit se le donne ? Il ne perd donc rien de sa dignité ni de sa légitime indépendance, en ayant recours aux lumières et aux leçons du passé. Non, la liberté et la spontanéité dont nous parlons n'ont rien de commun avec cet individualisme outrancier et destructeur, si commun aujourd'hui.

L'infériorité de l'enseignement des écoles, relativement à la question qui nous occupe, consiste surtout en ceci : qu'il considère plutôt la science faite que la science à faire. Nous ne voulons pas dire qu'il considère l'avènement de cette science comme une chose acquise : nous affirmons seulement qu'au point de vue où il se place, il s'attache surtout au passé de la science, et qu'il la regarde beaucoup plus comme faite

que comme perfectible et à faire. Il résulte de là une mentalité spéciale qui n'excite guère à la recherche, et encore moins à la pratique de cet art de deviner, sans lequel on n'avance guère, au dire de Leibniz. Toute l'attention se porte, le plus souvent, vers les résultats obtenus : on s'y enferme comme dans un asile de tout repos ; on n'a d'attention que pour la part de vérité qu'on possède et qu'il s'agit de communiquer à des intelligences encore novices. Il est facile alors de tomber dans une sorte de commentarisme étroit et sans fécondité. C'est un danger contre lequel Claude Bernard nous met en garde par ces paroles : « Il faut empêcher que l'esprit trop absorbé par le connu d'une science spéciale ne tende au repos ou ne se traîne terre à terre, en perdant de vue les questions qui lui restent à résoudre (1). »

L'état d'esprit que nous signalons comme résultant de l'habitude de l'enseignement ne se produit pas avec vue et réflexion, sans doute ; il ne se présente pas sous la forme d'un projet arrêté, mais il n'en est pas moins réel. On sait que nos dispositions générales et subconscientes jouent un grand rôle dans la direction de notre activité intellectuelle ou autre. C'est pourquoi nous devons avoir toujours grand soin d'élargir nos points de vue et de nous tenir en garde contre toute clôture intellectuelle.

II

Nous pouvons voir déjà, par les considérations qui précèdent, à quels inconvénients est exposée une science qui vivrait uniquement par l'enseignement des écoles. Si elle n'a pas d'autre littérature, d'autres procédés, d'autres organes que ceux des classes, elle court risque de se rétrécir, de se dessécher, de perdre beaucoup de son prestige et de son influence. Mais, pour mettre cette pensée dans tout son jour, il nous reste à parler de la portée scientifique des *Manuels* et de leurs rapports avec les besoins et les intérêts supérieurs de la science. Voyons si, par

(1) *La Science expérimentale*, p. 88.

eux-mêmes, ils répondent à ces besoins et sauvegardent ces intérêts ; en d'autres termes, s'ils sont d'un élément de vice et de progrès.

Il paraît assez évident que le manuel est plutôt fait pour propager et vulgariser la science que pour l'étendre et la faire progresser. Cependant ils sont nombreux ceux pour qui il est toute la science, et pour qui sa composition est le principal objet de l'étude. La vraie science ne gagne rien à cette manière de voir. Elle y perd plutôt en intérêt et en considération. Non, le manuel, ni par son but, ni par sa forme, ni par sa méthode, ne peut contribuer efficacement à la vie et au progrès de la science, dans le sens que nous avons déjà expliqué.

Son but est de nous présenter la doctrine en raccourci dans ses grandes lignes, de nous en fournir le précis et, pour ainsi dire, la grosse charpente. On lui donnait, au moyen âge, le nom de *Somme*, ce qui était synonyme d'abrégé : *brevis via quæ est via compendii vulgariter vocatur summa* (1). Il ne contient donc, par définition même, que les principes et les notions fondamentales de la science, et il les contient à l'état brut et comme en saillie. Il n'est pas la connaissance parfaite, il n'en est que l'introduction ; il n'est pas l'arbre majestueux de la science, il n'en est que le germe. C'est par la brièveté et la concision qu'il parvient à bien mettre en relief les premiers éléments d'une science et à les graver dans la mémoire du commençant. On ne se figure pas un manuel avec de longs développements ou force détails d'érudition, avec des préoccupations de littérature et de rhétorique. Dans ces conditions, il manquerait totalement son but. Chose bien digne de remarque : nous n'arrivons jamais à posséder parfaitement une science qui ne nous a pas été présentée, dès le début, sous cette forme ; nous ne parvenons pas à nous y mouvoir avec aisance, malgré toutes les lectures et toutes les recherches auxquelles nous pouvons nous livrer dans la suite. Il nous reste toujours comme la sensation d'un fond obscur. Les points de repère nous manquent, et nous ne savons comment coordonner les éléments épars de cette science.

(1) B. Albert. Magnus : *Topic.* lib. I, c. II.

C'est que, dans un manuel, tout est merveilleusement adapté aux besoins d'une intelligence encore novice. Il nous fait faire un excellent apprentissage de la science avec ses formules aux contours précis, ses définitions et ses énumérations complètes, son application scrupuleuse à bien mettre en évidence la suite logique des idées. Autant de choses qu'on ne retrouve plus et qu'on ne doit même plus retrouver, à ce degré de systématisation, dans un ouvrage de maturité intellectuelle. Les professeurs, il est vrai, ont une tendance assez commune à juger de toute composition littéraire, par rapport aux nécessités de la méthode d'enseignement classique. Ils recherchent volontiers dans toute exposition d'idées les notations méticuleuses, les procédés pédagogiques qui leur sont propres. L'absence de cette acribie qui est de mise, et qui est même obligatoire dans l'enseignement élémentaire, les choque presque toujours. Mais ils sont victimes en cela d'une illusion qu'une minute d'examen approfondi suffit à dissiper : « Lorsque j'étais enfant, dit l'Apôtre, je raisonnais en enfant; devenu homme, j'ai rejeté ce qui ne convient qu'à l'enfance. »

L'exposition que le manuel nous fait d'une doctrine est donc forcément générale et rudimentaire ; elle ne sort guère de la région des premiers éléments et des principes. A ce titre, elle ne peut être qu'éminemment traditionaliste. Le travail qu'elle suppose ne saurait amener le moindre progrès scientifique. Il porte tout entier sur les principes qui, par leur stabilité, sont seulement une condition du progrès. L'avenir d'une science est donc ailleurs. Il est principalement dans les applications nouvelles des principes de cette science. Or, cette œuvre n'est pas, ne peut pas être celle de l'enseignement des écoles. Ce dernier nous donne les principes généraux et souvent abstraits ; mais il ne peut guère s'occuper des cas ou problèmes concrets pour lesquels ils peuvent être utilisés, ni des faits particuliers dans lesquels ils trouvent leur réalisation. C'est là pourtant ce qui fait vivre une science et lui ouvre des horizons nouveaux. Comment un manuel pourrait-il fournir un travail de ce genre? Il ne le pourrait sans se renier lui-même. Il ne représente que la première étape de l'intelligence dans la poursuite du vrai. De là vient le caractère général et toujours un peu abstrait des

connaissances qu'il nous apporte. Ces connaissances, qui ne se distinguent guère des principes universels et très simplifiés, ont l'imperfection des commencements. Elles n'acquièrent leur maturité et leur perfection qu'appliquées à une matière concrète et bien déterminée.

Si, en effet, l'on part de l'abstrait, c'est pour arriver à le contempler dans une réalité quelconque : si l'on pose des principes, c'est pour aboutir finalement aux choses elles-mêmes. Se tenir enfermé dans le monde des abstractions, c'est se condamner à une connaissance incomplète, sans compter qu'on reste ainsi bien exposé à l'erreur. Cette connaissance est trop éloignée de l'élément sensible et concret qui est son soutien naturel. Elle ressemble quelque peu à un moule où il ne coule aucun métal. Sans doute, certaines de nos connaissances sont, par nature, abstraites et universelles. C'est leur objet même qui leur imprime ce caractère : l'ontologie nous en fournit un exemple. Cependant, elles ne sont pas, pour cela, affranchies de toute relation avec la réalité. C'est dans cette réalité même que nous les comprenons. Nous n'avons une parfaite connaissance de l'universel, nous dit saint Thomas, que dans le particulier et l'individuel : *Cognosci non potest complete et vere nisi secundum quod cognoscitur in particulari existens* (1). Cet universel se rapporte nécessairement à plusieurs sujets individuels. Or, ce rapport ne saurait s'établir dans notre esprit, avec force et précision, si les données sensibles nous font défaut ou si elles ne sont connues de nous que d'une manière vague et confuse, comme il arrive pour les commençants. Concrétiser nos idées, c'est, dans le sens large du mot, leur donner toute leur perfection et comme leur plein développement.

C'est pourquoi l'exposition d'une doctrine sous une forme purement abstraite ne suffit pas. Une exposition de ce genre laisse forcément cette doctrine en dehors de la réalité, de la vie et même de l'histoire. Ainsi, à côté de la philosophie abstraite des livres de l'enseignement, nous demandons une philosophie *appliquée*. Voici, par exemple, dans un philosophe scolastique, un traité du *Beau*. La doctrine, sur ce point, y est fort bien

(1) *Sum. theolog.*, I, q. LXXXIV, art. 7.

comprise et expliquée. Mais, cela va sans dire, elle s'y trouve à l'état purement théorique, immobile et abstrait. Nous ne voulons pas nier qu'un exposé doctrinal de ce genre ne soit très utile. Mais là ne doit pas se borner notre activité intellectuelle. Si nous voulons faire œuvre de science dans le sens large, vivant et surtout moderne du mot, nous appliquerons cet enseignement à quelque objet positif, par le moyen d'études critiques d'art, de littérature, d'histoire, ou par toute autre considération se rapportant à la réalité esthétique. C'est ainsi qu'une doctrine sort de la région des idées pures pour nous apparaître en images concrètes et comme en action; c'est ainsi qu'elle jette de profondes racines dans les esprits et entre véritablement dans la circulation intellectuelle. Et ce que nous disons du Beau, on peut le dire d'un grand nombre d'autres questions traitées dans les écoles. Nous avons de ces questions une notion abstraite qu'il nous reste à appliquer à une matière déterminée et positive. Évidemment, ce travail d'application ne rentre pas dans le programme des écoles : il n'est pas et ne peut pas être le fait de l'enseignement proprement dit, mais il n'en est pas moins nécessaire pour cela.

On voit dans quelle grave erreur tombent ceux qui réduisent ou s'efforcent de réduire toute la science, aux formes de l'enseignement des écoles. Ceux-là, qui sont malheureusement légion, se font une pauvre idée du besoin des esprits et même des intérêts supérieurs de la science. Il est résulté de leur manière de voir et de faire un grave dommage pour d'excellentes doctrines philosophiques et morales, qui sont toujours restées sans attache bien visible avec l'histoire et la vie réelle. Un tel état de choses a toujours été regrettable ; mais il le serait bien plus à notre époque qu'à toute autre, étant donné l'esprit positif qui règne dans la science moderne. Pour ne pas heurter cet esprit, pour donner satisfaction au besoin de réel qui nous tourmente, la raison même spéculative doit, le plus possible, s'incarner dans des faits ou, tout au moins, dans une exposition moins écourtée et moins algébrique que celle des livres d'école. Il est urgent de développer et de compléter dans le sens que nous venons de dire certaines doctrines traditionnelles, si on veut leur infuser une vie nouvelle, les rendre accessibles aux

intelligences contemporaines et bien mettre en lumière le sens profond de vérité qui s'en dégage. Incarner, par exemple, la logique dans l'étude des langues et la psychologie dans l'ethnologie, ce n'est pas leur porter atteinte, c'est au contraire les vivifier au contact de la vie et de la réalité.

III

Le travail dont nous parlons est particulièrement nécessaire pour la philosophie traditionnelle. On ne peut nier qu'à certaines époques de son histoire, elle n'ait beaucoup trop vécu pour les écoles. Cela ne lui enlève rien, sans doute, ni de sa transcendance ni de sa valeur intrinsèque. Il est cependant résulté de ce fait quelque dommage pour son développement et pour son influence sur le mouvement des idées. Aussi, ses partisans actuels les plus éclairés sont-ils fermement résolus à ne pas suivre les errements du passé sur ce point. Les meilleurs esprits sentent vivement la nécessité de ne pas s'enfermer exclusivement dans les procédés et les formes d'école. Nous ne devons plus nous contenter d'une philosophie d'enseignement, écrit l'un d'eux ; il est nécessaire de lui adjoindre une philosophie de découvertes (1). Un autre nous dit, avec non moins d'à-propos : « Aujourd'hui, grâce surtout au thomisme renaissant et au réveil de l'histoire religieuse, les milieux théologiques reviennent à des conceptions larges, vivantes et traditionnelles, et tendent à se débarrasser de cet esprit par trop scolaire, de cet esprit de *classes d'humanités* qui les envahissait, je ne sais par la faute de qui, depuis le XVIe siècle, et y desséchait l'enseignement plus que ne le fit jamais la scolastique en décadence, sans atténuer comme elle, par la vigueur de sa dialectique, le caractère indigeste et incohérent de l'agrégat des petites formules claires (2). » Mais, il est bon de le répéter, en signalant ces lacunes que nous révèle l'histoire de la philosophie traditionnelle, nous ne méconnaissons nullement l'excel-

(1) Peillaube : *Revue de Philosophie*, 1er octobre 1906, p. 428.
(2) B. Allo : *Foi et Systèmes*, p. 74.

lence de sa méthode : nous obéissons plutôt aux recommandations et aux principes des anciens eux-mêmes.

Nous savons qu'ils traçaient une ligne de démarcation très nette entre la recherche scientifique et l'enseignement. Ce dernier, considéré du côté du maître, portait, dans leur langue, le nom de διδασκαλία, *doctrina;* considéré du côté de l'élève, il se nommait μάθεσις, *disciplina. Doctrina est actio ejus qui aliquid cognoscere facit ; disciplina est receptio cognitionis ab alio* (1). Dans l'esprit des anciens, la méthode d'enseignement s'opposait à la méthode d'invention. L'une a pour but de démontrer le connu, l'autre de conquérir des vérités nouvelles. Or les anciens ont, beaucoup plus que les modernes, envisagé la science comme doctrine et discipline. Ils se présentent à nous le plus souvent comme scolastiques, au sens étymologique du mot. Nous voyons que, dans leur vie intellectuelle, tout converge vers l'enseignement, vers l'école. Cette constante préoccupation de leur part n'a pas été sans de grands avantages pour eux. Ne peut-on pas dire, cependant, qu'elle a été parfois trop exclusive et qu'à ce titre elle a été cause de lacunes qu'il est bon de signaler.

Elle a nui, tout d'abord, croyons-nous, à une certaine vulgarisation des saines doctrines. Il y a des sciences qui peuvent, sans inconvénient, rester ensevelies sous leurs formules techniques ou dans l'ombre des laboratoires. Elles n'ont guère d'intérêt que pour les savants de profession qui s'en occupent. Qu'elles parlent grec ou latin, cela importe peu. Mais il n'en est pas de même pour la philosophie et la théologie, dont la connaissance, pour un grand nombre de questions qu'elles agitent, peut être universellement profitable. En tout cas, il est bien à souhaiter que cette connaissance se répande davantage parmi les esprits cultivés, quelle que soit d'ailleurs leur spécialité. Or cette diffusion ne peut guère se produire par la langue et la littérature d'école. Elle exige plutôt l'emploi de la langue vulgaire et l'abandon de la forme immobile et statique si appréciée dans l'enseignement. Quelques esprits, au plus beau temps même de l'École, ont eu l'intuition de ces choses.

(1) Saint Thomas : *Poster. Analyt.*, l. I, lect. 1.

L'histoire littéraire du XIIIe siècle nous les montre s'efforçant de porter les « œuvres de clergie » à la connaissance des gens du monde, des « honnêtes gens », comme on dira plus tard. Ils écrivent en langue vulgaire et le plus souvent sous forme de dialogue, ainsi qu'on le voit dans le livre des *Secrets aux philosophes* et celui de la *Fontaine de toutes sciences* (1). Quoi qu'il en soit de la valeur de ces productions, il est certain qu'elles partaient d'une idée excellente. Leur but était de combler une lacune regrettable, en rapprochant le monde des écoles de celui de la littérature générale. Malheureusement, la science universitaire et officielle ne prêta aucune attention à ce mouvement et n'en comprit guère l'utilité. Privé d'un appui si nécessaire, ce mouvement ne put aboutir à de sérieux résultats. On ne peut que le regretter.

Espérons que les efforts qui se font dans le même sens, de nos jours, auront plus de succès. Nous ne pouvons faire totalement abstraction, principalement dans l'apologétique, des habitudes intellectuelles et littéraires de nos contemporains. Sans qu'ils s'en rendent toujours compte eux-mêmes, les reproches qu'un certain nombre d'entre eux adressent à notre philosophie, l'antipathie qu'ils lui témoignent, visent moins les doctrines que l'insuffisance de leur exposition : insuffisance relative à leur mentalité spéciale, mais qui n'en est pas moins réelle. Dans l'enseignement supérieur du monde universitaire du siècle dernier, on a souvent trop donné, d'après certains critiques, au talent d'écrire et de parler et pas assez à la ferme culture de la raison ni à la science pure. On ne saurait adresser le même reproche aux anciens scolastiques. Ils seraient plutôt tombés dans l'excès contraire. Ils n'ont fait que bien peu de place, dans l'organisation de l'enseignement officiel, à l'art de parler et d'écrire. La littérature, comme science distincte, ne leur était guère connue. On dira peut-être qu'elle était comprise dans l'enseignement des arts libéraux, à savoir : la grammaire, la rhétorique et la dialectique. C'est possible. Mais n'ayant pas d'existence autonome, elle ne pouvait guère servir à la vulgarisation des idées philosophiques. De là vient que

1. Voir *Histoire de France* (1226-1328), par Ch. V. Langlois, l. III, c. III.

ces idées, malgré une grande valeur intrinsèque, sont trop souvent restées du domaine exclusif des écoles. De là vient aussi que d'autres philosophes, avec moins de profondeur et de sûreté dans la doctrine, ont parfois exercé une action plus sensible et plus décisive sur le mouvement intellectuel de leurs contemporains. Ils pensaient avec raison que la contemplation solitaire et abstraite de la vérité n'est pas tout le travail de la science : ils ne négligeaient pas de répandre leurs idées par des œuvres de vulgarisation, pour lesquelles ils se servaient d'une forme qui répondait mieux que celle des écoles à la culture générale des esprits.

Mais la vie trop exclusivement scolaire qui a été, plus d'une fois, celle de la philosophie ancienne, n'a pas seulement été un obstacle à sa pénétration dans les milieux non initiés ; elle a encore nui, dans une certaine mesure, à l'esprit de recherche.

On comprendra toute la vérité de cette assertion, en ne perdant pas de vue les principes que nous avons rappelés plus haut. Si l'enseignement a pour objet immédiat de démontrer le connu, il est bien évident qu'il ne peut favoriser positivement l'esprit de recherche dont nous parlons ; il porte plutôt à voir les choses sous leur aspect convenu et traditionnel, et, pour tout dire, en un mot, il s'oppose à la méthode d'invention. Il ne saurait s'approprier les procédés de celle-ci sans manquer son propre but. Quels sont ces procédés? On aurait tort de croire qu'ils sont assujettis à des règles fixes. Ce qui les caractérise, au contraire, c'est qu'ils ne peuvent revêtir une forme logique déterminée. Il n'y a pas, à proprement parler, un art de la découverte. On trouve souvent, il est vrai, dans les traités de Logique des modernes, un chapitre qui porte ce titre. Mais le contenu ne répond guère à l'étiquette. On y découvre des conseils de prudence et des maximes générales sur l'éducation des sens, l'observation et la recherche scientifique. Tout cela n'a que des rapports bien éloignés avec le progrès de la science. Il est donc nécessaire de faire une très grande part, dans une semblable matière, à l'activité originale de l'esprit. Nous dirons donc, avec un auteur contemporain : « La méthodologie analyse les procédés du génie : elle ne fait pas plus le

grand savant que la rhétorique l'orateur. Il n'y a pas de règle qui puisse donner à l'esprit la fécondité (1). »

Notre thèse, il est bon d'en faire la remarque en terminant, n'enlève rien à l'enseignement de son importance et n'a nullement pour but de le diminuer. On peut, croyons-nous, sans lui faire tort, soutenir que les procédés d'école, la technique professionnelle, n'assurent pas suffisamment le progrès ni la vie de la science. Or, nous ne prétendons pas autre chose. Pour l'enseignement, il reste donc ce qu'il est par son but et sa nature. S'il considère surtout le passé de la science, s'il se sert d'une méthode d'exposition spéciale, s'il s'attarde à la région des principes, c'est pour lui une nécessité. Il se trouve enfermé, par la force des choses, dans des limites assez étroites, et nous dirons même qu'il a le plus grand intérêt à ne pas les franchir. Il a moins pour but de meubler l'esprit que de le « forger », dirait Montaigne. Paroles que certains professeurs feraient bien de méditer. Pour eux, préparer une classe, c'est, avant tout, ajouter au manuel. On les voit aborder toutes les questions, même les plus subtiles, les plus marquées au coin de la pure érudition. Ce procédé a de nombreux inconvénients, dont le principal est de ne pas consacrer assez de temps et d'effort à inculquer les notions essentielles et fondamentales. Il ne suffit pas de donner une intelligence quelconque de ces notions, il faut encore les graver profondément dans la mémoire. Malheureusement, on ne se préoccupe pas assez de ce travail d'assimilation. L'action préparatoire du professeur, comme tel, doit consister beaucoup moins à étendre la matière de l'enseignement qu'à la rendre plus sensible. C'est un fait d'expérience que l'enseignement de la philosophie ne sera fructueux et ne laissera de traces durables qu'à la condition de rester franchement élémentaire. Ainsi, nous sommes bien loin de vouloir faire un reproche à cet enseignement de ne pas entrer dans la grande science. Mais il va sans dire que le professeur, lui, n'est pas limité dans ses recherches. Il peut avoir d'autre objectif que la préparation immédiate d'une classe ou la composition d'un manuel. Il fera généralement une œuvre d'un

(1) G. Séailles : *Léonard de Vinci*, p. 407.

intérêt bien supérieur, en se livrant à quelques travaux monographiques. C'est par des études spéciales et détaillées qu'une science s'enrichit et qu'elle communique avec la réalité et la vie. Mais passons sur ces considérations, qui n'appartiennent qu'indirectement à notre sujet, et concluons en quelques mots.

C'est une condition de vie et de progrès pour une science que d'exister en dehors des écoles. L'histoire nous le montre, ainsi que l'analyse de l'état d'esprit spécial que l'habitude de l'enseignement tient à créer en nous. Les utiles barrières de cet enseignement, surtout lorsqu'il est officiel, peuvent devenir des entraves. Il est donc nécessaire que la science trouve, à côté de lui, des organes plus souples et plus indépendants. On peut voir là toute la raison d'être des nos Revues de philosophie et l'importance capitale de leur rôle. Par leur intermédiaire, un professeur affranchi, en quelque sorte, de toute contrainte classique, peut traduire plus librement sa pensée, se livrer à des études plus personnelles, plus vivantes, qui mettent la philosophie en relation constante et effective avec son milieu littéraire et scientifique.

T. RICHARD.

LE MOUVEMENT ABSOLU ET LE MOUVEMENT RELATIF

X

Guillaume d'Occam

Anglais comme Jean le Chanoine, Franciscain comme lui, comme lui disciple de Duns Scot, Guillaume d'Occam brille, comme lui, à l'Université de Paris, vers l'an 1320. Parmi les œuvres nombreuses rédigées par celui que les terminalistes de l'École de Paris saluaient du titre de Vénérable Initiateur, *Venerabilis Inceptor*, figure un traité de Physique (1) ; les quatre livres en lesquels se partage ce traité correspondent sensiblement aux quatre premiers livres de la *Physique* d'Aristote.

On ne peut lire les *Summulæ in libros Physicorum* de Guillaume d'Occam sans reconnaître qu'elles sont postérieures aux *Quæstiones* de Jean le Chanoine. Bien souvent, les arguments du *Venerabilis Inceptor* ont pour but de réfuter ou de corriger les opinions exposées par Jean Marbres. Cette influence du disciple fidèle de Duns Scot est particulièrement aisée à reconnaître dans les quatre derniers chapitres du quatrième livre des *Summulæ*, chapitres qui ont pour but d'élucider la nature du lieu et son immobilité.

D'ailleurs, la théorie occamiste du lieu a de très grandes analogies avec la théorie scotiste ; elle en conserve plusieurs

(1) Venerabilis inceptoris fratris Guilielmi de Villa Hocham Anglie : Achademie Nominalium principis *Summule in lib. Physicorum aristot.* Cum gratia ut patet in suis privilegiis. Laus Deo optimo maximoque. — Colophon : Expliciunt aurea summule in lib. physicorum Francisci Guilielmi de villa Occham Anglie : Academie Nominalium principis : sacrarum litterarum professoris : ex ordine minorum : correcte vigili studio ac labore Patris Fratris Augustini de Filizano ordinis Sancti Augustini sacre theologie professoris. Impresseque Venitiis per Lazarum de Soardis. Anno 1506. Die 17 augusti. Cum privilegio.

doctrines essentielles ; toutefois, entre les deux théories se marquent des divergences qu'il importe de signaler.

Tout d'abord, Occam se sépare nettement de Duns Scot au sujet de la nature même du lieu.

Pour le Docteur Subtil, le lieu est une certaine entité dont le fondement se trouve en la surface de contact du contenant et du contenu ; cette surface de contact est la matière de cette entité, qui a pour forme un certain rapport actif du contenant au contenu. Duns Scot a défini le lieu, à plusieurs reprises, par de semblablesco nsidérations, et Jean le Chanoine nous a dit quels efforts on faisait, dans l'École scotiste, pour approfondir cette définition.

Or tout, dans cette définition, répugne à la philosophie de Guillaume d'Occam.

Jean Duns Scot pouvait, sans illogisme, déclarer que la surface de contact du contenant et du contenu était le support, le sujet de cette entité qui, selon lui, constituait le lieu ; il n'hésitait pas, en effet, à attribuer à la surface une certaine réalité, à la regarder comme le siège de certaines propriétés physiques, de la couleur, par exemple (1).

Guillaume d'Occam, au contraire, affirmait avec persistance (2) que dans les notions de point, de ligne, de surface, il n'y a rien de réel, rien de positif ; seul le volume, la grandeur à trois dimensions, étendue en longueur, largeur et profondeur, peut être réalisé. La surface est une pure négation, la négation que le volume d'un corps s'étende au-delà d'un certain terme ; de même, la ligne est la négation que l'étendue d'une surface franchisse une certaine frontière, le point, la négation qu'une ligne se prolonge au-delà d'une certaine borne.

La surface limite du contenant n'ayant par elle-même aucune réalité, cette surface ne peut être la matière d'une certaine entité qui constituerait le lieu.

D'ailleurs, le *Venerabilis Inceptor* ne pouvait admettre une telle entité sans aller à l'encontre de ses tendances les plus

(1) R. P. F. Joannis Duns Scoti *Quæstiones in lib. II Sententiarum :* distinct. II, quæst. 9. Operum tomi sexti pars prima, pp. 256-257.

(2) Gulielmi de Occam *Tractatus de Sacramento Altaris*, Capp. I, II et IV. — *Quodlibeta*. Quodlib. I, quæst. 9. — *Logica*, Cap. de Quantitate, etc.

puissantes ; supprimer autant que possible les entités que le Scotisme multipliait à profusion, tel était le principe même de la méthode qu'il préconisait.

Conformément à ce principe, Occam reprend (1) pour le lieu la définition même d'Aristote en lui rendant sa simplicité première, en la débarrassant de toute addition parasite : Le lieu, c'est la partie du corps contenant qui touche immédiatement le corps contenu. Mais il faut bien entendre que cette partie est un corps, étendu en longueur, largeur et profondeur.

On peut, au sein du corps contenant, tracer une surface fermée qui entoure entièrement la cavité remplie par le corps contenu ; cette surface partage le corps contenant en deux autres corps dont l'un, emboîté dans l'autre, enferme à son tour le corps contenu. Cette partie du contenant qui est emboîtée dans l'autre partie constitue le lieu du corps contenu.

Par une opération toute semblable, on peut de nouveau séparer ce lieu en deux enceintes emboîtées l'une dans l'autre ; celle de ces enceintes qui est intérieure à l'autre sera maintenant le lieu du corps contenu.

On pourra procéder indéfiniment de la même manière : on donnera pour lieu au corps contenu une couche de plus en plus mince empruntée au corps contenant ; chacun de ces lieux sera une partie du lieu précédent ; chacun d'eux sera un corps, et non pas une simple surface.

On voit que le langage mathématique moderne permettrait d'exprimer avec une grande exactitude l'opinion qu'Occam professe au sujet du lieu : Le lieu, dirait-on, est une couche infiniment mince empruntée au corps contenant et partout contiguë au corps contenu.

Séparé du système scotiste au sujet de l'essence du lieu, le système occamiste s'en sépare encore au sujet de l'immobilité de ce même lieu.

Pour Duns Scot, le lieu était une certaine entité ; cette entité pouvait naître ou périr ; le lieu était donc déclaré capable de génération et de corruption. « En tant qu'elle regarde le lieu

1. GULIELMI DE OCCAM *Summulæ in libros Physicorum* ; lib. IV capp. XX et XXI.

d'un corps comme remplacé par un autre lieu, lorsque la matière ambiante se meut de mouvement local, cette opinion est vraie, dit Occam (1) ; mais en tant qu'elle admet la corruption du lieu par suite de ce mouvement local, elle est erronée ; elle procède de cette fausse imagination que le lieu est une certaine relation réellement distincte du corps contenant. »

Cette même fausse imagination dicte à Duns Scot une autre proposition erronée, à savoir que le lieu est incapable de mouvement local : le lieu est un corps ; il est donc lui-même en un lieu et il peut se mouvoir.

Il est même susceptible de se mouvoir de deux manières :

Lieu d'un corps, il peut se mouvoir pour devenir lieu d'un autre corps ; si, par exemple, un pieu plongé dans le courant d'une rivière est immédiatement suivi d'une pierre, l'eau qui, à un certain instant, touche le bois et en forme le lieu, vient, un moment après, toucher et loger la pierre.

Le lieu d'un corps peut aussi se mouvoir non pour devenir le lieu d'un autre corps, mais simplement pour se trouver lui-même en un autre lieu, sans loger aucun corps étranger ; après avoir baigné la pierre, les parties de l'eau que cette pierre séparait les unes des autres se rapprochent et se conjoignent ; elles ne sont plus lieu, mais elles sont en un lieu.

Fermement attaché à la première définition du lieu qu'Aristote ait donnée, Occam est logiquement conduit à cette conséquence : le lieu est mobile.

Naturellement, il rejette la théorie de Gilles de Rome, dont il reproduit textuellement (2) les passages essentiels.

L'ordre et la situation dans l'Univers que Gilles de Rome nomme *lieu formel*, c'est l'ordre et la situation du contenant et non du contenu ; s'il en était autrement, on contredirait Aristote, pour qui le lieu doit être attribué au corps contenant et non pas au corps contenu. Ce principe posé, qui écarte la théorie de Pierre Aureoli, comment le lieu formel demeurerait-il immobile, alors que le contenant, qui est le lieu matériel, se déplace ?

(1) Gulielmi de Occam *Summulæ in libros Physicorum* : lib. IV cap. XXII.
illaume d'Occam, *loc. cit.*

Lorsque le corps contenu ne se meut point, sa distance aux parties fixes de l'Univers ne change pas ; mais ce n'est pas cette distance-là qui constitue le lieu formel : pour constituer ce lieu, il faut considérer la distance aux repères fixes des parties du contenant qui environnent le contenu : et ces parties peuvent se mouvoir alors même que le corps contenu ne se mouvrait pas.

Incidemment, comme Jean le Chanoine, et dans les mêmes termes que lui, Occam attaque cette immobilité du centre et des pôles du Monde à laquelle saint Thomas d'Aquin a voulu rattacher l'immobilité du lieu.

« Ce qu'on dit de l'immobilité des pôles et du centre procède d'une fausse imagination, à savoir qu'il existe, dans le Ciel, des pôles immobiles et, dans la Terre, un centre immobile. Cela est impossible. Lorsque le sujet est animé de mouvement local, si l'attribut demeure numériquement un, il se meut de mouvement local. Mais le sujet de l'accident que sont les pôles, c'est-à-dire la substance du Ciel, se meut de mouvement local ; ou bien donc les pôles seront incessamment remplacés par d'autres pôles numériquement distincts des premiers, ou bien ils seront en mouvement. »

« Peut-être dira-t-on que le pôle, qui est un point indivisible, n'est pas une partie du Ciel, car le Ciel est un continu, et les continus ne se composent pas d'indivisibles. »

« Mais si le pôle existe, et s'il n'est pas une partie du Ciel, c'est donc quelque substance corporelle ou incorporelle. Si elle est corporelle, elle est divisible et non pas indivisible. Si elle est incorporelle, elle est de nature intellectuelle, et l'on arrive à cette conclusion ridicule que le pôle du Ciel est une intelligence. »

Ni le lieu matériel, ni le lieu formel ne sont donc immobiles ; la seule immobilité que possède le lieu, c'est l'immobilité *par équivalence*, telle que l'ont définie Duns Scot et Jean le Chanoine. Guillaume d'Occam attribue la plus grande importance à cette notion d'immobilité par équivalence ; il croit qu'elle exprime d'une manière explicite ce qu'Aristote et le Commentateur ont pensé implicitement ; elle lui semble propre à interpréter tout ce qu'ils ont dit au sujet de l'immobilité du lieu.

Occam pense même tirer de la notion de lieux équivalents la solution de difficultés que, manifestement, cette notion ne suffit pas à faire évanouir.

Certains Scolastiques ont voulu trouver dans la surface ultime de l'Univers le repère immuable que requiert l'immobilité du lieu ; Duns Scot a condamné leur erreur ; selon le *Venerabilis Inceptor*, leur manière de voir peut être reprise à la condition d'interpréter l'identité qu'ils attribuent à cette surface comme une simple équivalence. « Par là, on peut expliquer ce que l'on entend en disant que la totalité du Ciel est le lieu d'un corps ; en effet, lorsque ce corps demeure en repos, chacune de ses parties se trouve toujours à égale distance du Ciel : à tout instant, la distance d'une partie du corps aux parties ultimes du Ciel est toujours mesurée par une même grandeur... C'est pour cette cause qu'un corps est dit en repos sur la Terre en dépit du mouvement de l'air ou du Ciel... Peu importe que le Ciel se meuve ou non, pourvu qu'il ne soit pas animé d'un mouvement de translation. De la sorte, on pourra aussi bien expliquer le repos de ce corps et la constance de sa distance au Ciel, que le Ciel se meuve ou non ; on l'expliquera aussi aisément que s'il existait des pôles immobiles, comme le veulent certains physiciens ; l'immobilité des pôles ne fait donc rien à la question. »

L'inadvertance d'Occam est trop évidente pour qu'il soit utile d'y insister ; il est clair que tout ce qu'il a dit d'un corps immobile pourrait aussi bien se répéter d'un corps qui tournerait autour du centre du Monde. Pour erroné soit-il, son argument n'en est pas moins intéressant en un point ; cet argument repose sur la supposition que le Ciel est animé seulement d'un mouvement de rotation et point d'un mouvement de translation. Cette hypothèse, le *Venerabilis Inceptor* la formule à plusieurs reprises et avec insistance. « On ne peut se servir du centre du Monde, répète-t-il après Gilles de Rome, pour reconnaître l'immobilité et l'identité par équivalence d'un lieu, qu'à une condition : c'est que cette même immobilité puisse être tout d'abord conclue de l'absence de tout mouvement de translation dans le Ciel ; c'est parce que le Ciel n'a de mouvement d'ensemble ni d'un côté, ni de l'autre, que le centre du Monde est dit immobile par équivalence. »

Pour un disciple d'Aristote ou d'Averroès, il serait oiseux de formuler l'hypothèse que le Ciel n'a pas de mouvement de translation, car la supposition contraire serait une absurdité. Visiblement, il n'en est plus ainsi pour Gilles de Rome ni pour Guillaume d'Occam : attribuer aux sphères célestes et à leur centre un mouvement de translation ne leur paraîtrait plus un non-sens ; le leur refuser est un postulat qu'il est nécessaire de formuler explicitement. Ici comme en une foule d'autres cas [1], la philosophie du *Venerabilis Inceptor* vient en aide aux doctrines qu'ont voulu défendre les théologiens de la Sorbonne sous la présidence d'Étienne Tempier : *Philosophia ancilla Theologiæ*.

Dans l'édifice élevé par Aristote et par le Commentateur, nous venons de reconnaître une première lézarde, indice de ruine prochaine ; nous allons en découvrir une seconde, plus large et plus profonde.

Le passage des *Summulæ* que nous venons de citer continue en ces termes : « Le centre du Monde est dit immobile par équivalence, mais en réalité il est mobile, bien que la Terre n'éprouve jamais de mouvement d'ensemble. Remarquez que les lieux que désignent les mots en haut, en bas, sont marqués par comparaison avec le centre. Pour cette distinction des lieux en lieux hauts et lieux bas, peu importe l'immobilité d'un centre indivisible qu'imaginent certains physiciens..... Il importe seulement que ce centre ne soit pas animé d'un mouvement de translation. »

Ainsi le centre du Monde, c'est le point géométrique qui se trouve à égale distance de toutes les parties de la surface céleste ; pourvu que le Ciel n'ait d'autre mouvement qu'un mouvement de rotation, nous sommes assurés qu'il est toujours identique à lui-même *par équivalence*, et cela, lors même que le corps au sein duquel il se trouve à chaque instant réalisé serait mobile. La Terre ne subit pas de déplacement d'ensemble ; elle pourrait en éprouver ; certains contemporains de Guillaume d'Occam soutiennent qu'elle tourne sur elle-même

1. Cf. P. DUHEM. *Léonard de Vinci et les deux infinis* (*Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*; 2e série, IX, pp. 39-42). — *Léonard de Vinci et la pluralité des mondes*. *Ibid.*, X, pp. 75-78.

en vingt-quatre heures ; d'autres lui attribuent de petits mouvements incessants auxquels Albert de Saxe donnera bientôt une grande importance ; selon ces physiciens, la partie de la Terre qui contient le centre du monde change d'instant en instant ; en réalité, ce centre se meut, mais le nouveau centre est, par rapport à la sphère céleste, dans une position équivalente à celle qu'occupait l'ancien ; le centre du Monde demeure le même par équivalence.

Ni Aristote, ni Averroès ne se seraient contentés, pour le centre du Monde, de cette immobilité par équivalence ; selon eux, les révolutions des corps célestes supposaient un centre qui fût réellement immobile, et pour que ce point demeurât réellement immobile, il fallait qu'il se trouvât en un corps privé de tout mouvement ; ainsi, la rotation du Ciel requérait l'existence d'une Terre absolument fixe.

Cet argument, qu'Occam a soin de rappeler, devient caduc dès là qu'une immobilité par équivalence suffit au centre des révolutions des orbites célestes. Le chef de l'École terminaliste a reconnu que sa théorie entraînait cette conséquence, qu'il formule en ces termes :

« Le corps céleste se meut autour de la Terre, qui demeure en repos au centre du Monde ; sachons bien toutefois que l'on pourrait supposer la Terre en mouvement et que le centre du Monde n'en demeurerait pas moins immobile, alors que le Ciel ne se mouvrait plus, en fait, autour d'un corps immobile ; il continuerait néanmoins à se mouvoir ; il se comporte en effet de telle manière que s'il y avait en son centre un corps immobile, sans cesse ses diverses parties s'approcheraient ou s'éloigneraient diversement des parties de ce corps immobile. »

Les *Summulæ* prennent fin sur cette réflexion ; elles n'en sauraient guère contenir de plus importante.

Occam reprend à son compte la proposition que Duns Scot avait formulée sous une forme quelque peu énigmatique. Pour que le Ciel accomplisse sa révolution, il n'est pas nécessaire que l'on puisse comparer les positions changeantes de ses parties à un corps immobile doué d'une existence actuelle. Le *Venerabilis Inceptor* ne se contente pas de formuler cette proposition ; il indique en outre le principe qui l'explique et qui

en efface le caractère paradoxal : Pour que ce mouvement du Ciel soit possible, il suffit que l'on puisse concevoir un repère fixe par rapport auquel la position du Ciel change d'un instant à l'autre. Le terme immobile sans lequel nous ne saurions concevoir le mouvement local n'a pas besoin d'être un corps concret et actuel, comme le voulaient Aristote et Averroès ; il suffit que ce soit un corps idéal, selon ce qu'avaient jadis énoncé Damascius et Simplicius.

XI

WALTER BURLEY

On ne saurait rattacher expressément Walter Burley à aucune École ; il inaugure ce large éclectisme qui, au XIVe siècle, imprime un cachet spécial aux Terminalistes de l'Université de Paris. Pour construire sa théorie du lieu (1), il s'inspire de Duns Scot aussi bien que de saint Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome, de Guillaume d'Occam aussi bien que de Jean le Chanoine et de Pierre Aureoli ; à chacun il emprunte quelque pensée ; à tous il adresse certaines critiques. Ses défauts, comme ses qualités, tiennent de son éclectisme ; il manque parfois de cette netteté dogmatique et de cette rigueur logique qu'eût peut-être possédées un esprit moins ouvert et moins accueillant.

Comment faut-il comprendre la définition aristotélicienne du lieu : *ultimum continentis?* Faut-il, avec Occam, admettre que le lieu est le corps contenant lui-même ou un certain volume inclus en ce corps contenant? Burley s'y refuse (2). De l'aveu

1. BURLEUS *Super octo libros Physicorum*. Colophon : Et in hoc finit expositio excellentissimi philosophi Gualterii de Burley Anglici in libros octo de physico auditu Aristo. Stragerite (*sic*), emendata diligentissime. Impressa arte et diligentia Bonetti Locatelli Bergomensis, sumptibus vero et expensis nobilis viri Octaviani Scoti Modoetiensis. Et humato Jesu ejusque genitrici Virgini Marie sint gratie infinite. Venetiis, anno Salutis nonagesimo primo supra millesimum et quadringentesimum, quarto nonas Decembris. — Les feuillets ne portent aucune pagination, bien que la *tabula dubiorum* en indique une : la théorie du lieu forme le *Tractatus primus quarti libri* dont les sept chapitres occupent les folios 76, verso, à 95, recto.

2. BURLEUS *Super octo libros Physicorum*, lib. IV, tract. I, cap. V, foll. 86, verso, et 87, recto.

d'Occam lui-même, si l'on admet cette définition, on peut attribuer à un corps une infinité de lieux différents ; dans l'épaisseur de la couche qui enveloppe le corps logé, on peut découper une seconde couche qui l'enveloppe également ; dans l'épaisseur de la seconde, on peut en découper une troisième, et ainsi de suite indéfiniment ; au sens d'Occam, chacune de ces enveloppes est un lieu du corps, comme celle en laquelle elle a été découpée, comme celle que l'on découpera en elle.

D'ailleurs, Walter Burley n'a pas, contre toute réalité attribuée à la surface, la répugnance du *Venerabilis Inceptor;* s'il admet qu'un corps est forcément étendu en toutes dimensions, il pense, avec Duns Scot, qu'un accident de ce corps peut fort bien être attribué à la surface seulement, sans en affecter d'aucune manière la profondeur ; à la formule par laquelle les Péripatéticiens définissent le lieu : *ultimum continentis,* il n'hésite donc pas à attribuer ce sens : la surface du contenant.

Comme l'indiquent ces mots, le lieu n'est pas simplement la surface ; il résulte de l'union de deux éléments, la surface d'abord, et l'action de contenir (*continentia*) ensuite ; cette opinion de Burley est conforme à celle de Duns Scot.

Très conforme aussi à la doctrine de Duns Scot est la distinction (1) entre le lieu et l'*ubi ;* l'*ubi* est l'effet produit dans le corps logé par cette action de contenir qui, unie à la surface du corps ambiant, constitue le lieu ; d'une manière immédiate et intrinsèque, ce n'est pas le lieu, mais l'*ubi* qui est le terme du mouvement local.

Après avoir éclairci la définition du lieu, Burley aborde la question capitale : Le lieu est-il immobile ?

Parmi les réponses qui ont été faites à cette question et qu'il va examiner, la première est celle qu'a proposée Gilles de Rome (2) : Il faut, dans le lieu, distinguer la matière et la forme ; la matière, qui est la surface du corps contenant, se meut en même temps que ce corps ; la forme, au contraire, demeure immobile lorsque le corps contenu ne se meut pas,

(1) Walter Burley, *loc. cit.*, fol. 87, col. d.
(2) Walter Burley, *loc. cit.*, fol. 88, verso, et fol. 89, col. a.

car elle est la distance de cette même surface à l'orbite suprême, ou bien encore aux pôles et au centre du Monde.

« D'autres » — c'est à saint Thomas d'Aquin que Burley fait maintenant allusion — « d'autres disent, et cela revient à peu près au même, que la partie ultime du contenant ne possède point de *ratio loci,* sinon en vertu de l'ordre et de la position qu'elle occupe par rapport à la sphère céleste. »

A ces théories, Walter Burley objecte les raisons que Jean le Chanoine et Guillaume d'Occam leur ont déjà opposées ; il élève aussi contre elles un nouvel argument :

« Imaginons qu'un corps demeure immobile au milieu de l'air, par exemple, et supposons que la puissance divine impose au Ciel entier et à l'ensemble des éléments un mouvement rectiligne vers l'Orient ; la partie de l'Univers qui se trouvait à l'Occident du corps se rapproche de lui ; la partie qui se trouvait vers l'Orient s'en éloigne ; un des pôles du Monde devient plus voisin et l'autre moins voisin de ce même corps [1] ; la distance de ce corps au centre du Monde est devenue plus petite ou plus grande qu'elle n'était. Or, comme ce corps est demeuré immobile, il faut qu'il soit resté dans le même lieu, que, par conséquent, le lieu de ce corps soit demeuré invariable. Cependant, la situation de ce lieu dans l'Univers, sa distance aux pôles et au centre, ne sont pas demeurées identiques ; cette situation, cette distance aux pôles et au centre, ne sont donc pas l'élément formel du lieu. »

Prétendre que Dieu peut donner à l'Univers un mouvement d'ensemble, c'était, pour la Philosophie péripatéticienne, affirmer une absurdité. La condamnation portée en 1277 par les théologiens de la Sorbonne a accoutumé les esprits à regarder cette même proposition comme une vérité. Aussi avons-nous vu Gilles de Rome insinuer et Guillaume d'Occam affirmer que toute théorie du lieu où le centre de l'Univers est regardé comme immobile devait explicitement indiquer ce postulat. Walter Burley nous montre comment, en effet, le refus de ce postulat rendrait absurdes les doctrines par lesquelles saint

[1] Cette proposition n'est pas exacte : Burley aurait dû supposer que le mouvement d'ensemble de l'Univers est orienté vers le nord ou vers le sud.

Thomas d'Aquin et Gilles de Rome ont tenté de sauver l'immobilité du lieu.

Ces doctrines pèchent par la base même. Selon Walter Burley (1), on ne saurait, dans le lieu, distinguer une matière et une forme. Le lieu est une simple forme, semblable à n'importe quelle forme accidentelle telle que la blancheur, le chaud, le froid.

Duns Scot, Jean le Chanoine, Guillaume d'Occam, ont réduit l'immobilité du lieu à une immobilité par équivalence ; Walter Burley connaît cette théorie et l'expose en ces termes (2) : « Supposons que je demeure ici, en cette maison de Sorbonne, et qu'un grand vent vienne à souffler autour de moi de manière à renouveler sans cesse l'air qui m'environne ; si toutefois je reste en repos, il est certain que je demeure à une distance de grandeur invariable du Ciel entier, du centre du Monde ou de n'importe quel autre corps immobile ; par exemple, il y a à chaque instant autant de lieues entre l'Angleterre et moi qu'il y en avait auparavant. Par conséquent, le lieu dans lequel je me trouve ne demeure pas le même numériquement ; mais ce lieu demeure le même par équivalence en ce qui concerne la distance aux choses immobiles ; il équivaut à un lieu unique lorsqu'il s'agit de produire ou de repérer un mouvement. Ainsi, lorsque le corps logé demeure immobile, ou bien son lieu demeure numériquement le même, ou bien il est remplacé par un lieu équivalent par sa distance aux autres objets immobiles, équivalent aussi pour tout mouvement local qui commence ou qui continue. »

Walter Burley déclare remettre à une autre circonstance l'examen du sens qu'il convient d'attribuer à cette théorie, et il revient (3) à la question de l'immobilité proprement dite du lieu.

Rien n'est mobile de soi que les corps ; Walter Burley, qui a refusé à Guillaume d'Occam de regarder le lieu comme un corps, lui refuse aussi cette proposition : le lieu est mobile de soi (*per se*). En revanche, il lui accorde que le lieu est mobile

(1) Walter Burley, *loc. cit.*, fol. 87, col. c., et fol. 89, col a.
(2) Walter Burley, *loc. cit.*, fol. 88, col. a.
(3) Walter Burley, *loc. cit.*, fol. 89, recto.

par accident, c'est-à-dire par suite du mouvement de certains corps ; le lieu d'un corps est la surface de la matière qui environne ce corps : il se meut donc lorsque cette matière se meut.

Cette proposition conduit à des conséquences qui scandalisent. Un corps peut changer de lieu sans se mouvoir, il peut se mouvoir tout en gardant le même lieu. Ce scandale provient d'une confusion (1). On regarde le lieu comme le terme du mouvement local ; cela n'est pas ; le mouvement local n'est pas un changement de lieu, mais un changement d'*ubi*. Aussi est-il parfaitement exact qu'un corps ne peut changer d'*ubi* sans se mouvoir, qu'il ne peut se mouvoir en gardant le même *ubi* ; mais un même *ubi* peut correspondre à des lieux différents et un même lieu à des *ubi* différents.

Cette théorie, parfaitement conforme à la pensée de Duns Scot et de ses plus fidèles disciples, tels que Jean le Chanoine, sert singulièrement l'éclectisme de Walter Burley ; la substitution de l'*ubi* au lieu vient très heureusement remettre en faveur des systèmes qu'il avait dû condamner (2).

De ce nombre sont les systèmes que saint Thomas d'Aquin et Gilles de Rome ont combinés et qui supposent immuable la *ratio loci* ou le lieu formel.

Le lieu rationnel de saint Thomas d'Aquin, le lieu formel de Gilles de Rome, changent par le fait que le contenant se meut, alors même que le contenu demeurerait immobile ; et cela parce que la situation relative à l'Univers, qui constitue cette *ratio loci*, ce lieu formel, est un attribut non du corps contenu, mais de la matière ambiante, et qu'un attribut ne peut demeurer immuable lorsque varie le sujet qu'il affecte.

Mais Walter Burley propose à cette théorie une modification qui lui paraît la rendre acceptable : elle consiste à dire « que l'ordre que le corps logé présente par rapport à l'orbe suprême, aux pôles et au centre du Monde, que sa distance à ces mêmes repères, est l'élément formel non pas du lieu, mais de l'*ubi* ; ou mieux encore que cet ordre et cette distance sont l'*ubi* lui-même... On dit, il est vrai, que l'*ubi* est causé par le lieu ; mais

(1) WALTER BURLEY, *loc. cit.*, fol. 89, coll. b et c.
(2) WALTER BURLEY, *loc. cit.*, fol. 88, col. d.

il n'est pas nécessaire que l'*ubi* varie toutes les fois que le lieu change ; un nouveau lieu ne cause un nouvel *ubi* que si ce nouveau lieu correspond à un nouvel ordre et à une nouvelle situation par rapport à l'ensemble du Ciel et aux pôles immobiles (1).

Cette définition, qui identifie l'*ubi* d'un corps avec la distance de ce corps aux autres corps immobiles, s'accorde pleinement avec celle qui assigne pour terme au mouvement local non pas le lieu, mais l'*ubi* : « On ne doit pas dire : Tout corps se meut de mouvement local qui, d'un instant à l'autre, se comporte différemment par rapport au lieu. On doit dire : Tout corps se meut de mouvement local qui, d'un instant à l'autre, se comporte différemment par rapport à un second corps privé de mouvement local. Tout corps, donc, dont la distance à un corps dénué de mouvement local change d'un instant à l'autre, devenant plus grande ou plus petite, est un corps qui se meut de mouvement local. »

La transformation que Burley fait subir aux théories de saint Thomas et de Gilles Colonna est loin d'être entièrement nouvelle ; déjà Pierre Aureoli avait proposé d'attribuer au corps logé les caractères que, sous le nom de *ratio loci* ou de lieu formel, ses prédécesseurs avaient attribués à la matière ambiante ; mais à cet attribut du corps logé, il avait conservé le nom de lieu, alors que les Péripatéticiens s'accordent tous à mettre le lieu dans le contenant. Burley adopte en son système la réforme proposée par Pierre Aureoli ; mais il a soin de laisser au mot *lieu* son sens péripatéticien ; ce qu'Aureoli définissait sous le nom de lieu, il l'identifie à l'*ubi* considéré par l'Auteur des *Six Principes* et par les Scotistes.

Après avoir exposé la théorie de la permanence du lieu par équivalence, Burley avait remis à plus tard le soin de discuter et d'interpréter cette théorie. Si nous comparons ce qu'il en avait dit alors à ce qu'il vient de dire de l'*ubi*, nous reconnaîtrons sans peine que nous possédons maintenant le sens juste, le « *bonum intellectum* » de ces mots : deux lieux équivalents. Deux lieux équivalents, ce sont évidemment deux lieux spécifi-

(1) Walter Burley, *loc. cit.*, fol. 89, col. c.

quement distincts, mais qui, dans le corps logé, causent le même *ubi*.

Ainsi l'éclectisme de Burley, qui, déjà, avait fait concourir à la formation d'une doctrine unique les tentatives diverses de saint Thomas d'Aquin, de Gilles de Rome et de Pierre Aureoli, parvient à réunir à cette doctrine la théorie des lieux équivalents, formulée par Duns Scot, par Jean le Chanoine et par Guillaume d'Occam.

Nous l'allons voir marcher plus avant encore sur les traces du Docteur Subtil et du *Venerabilis Inceptor*.

Selon la définition donnée par Burley, l'*ubi* d'un corps est la position de ce corps par rapport à d'autres corps immobiles ; le mouvement local, qui est un changement d'*ubi*, est un changement de la situation que le corps mobile occupe par rapport aux corps fixes. « Tout mouvement suppose un corps immobile (1), ainsi qu'il est dit au livre *Des mouvements des animaux*. En effet, pour qu'un corps se meuve, il faut qu'il soit, à chaque instant, autrement qu'il n'était auparavant; pour cela, il faut qu'il existe un repère immobile par rapport auquel il se comporte, à chaque instant, autrement qu'il ne se comportait auparavant. Il faut pour cela que ce repère soit absolument immobile, ou bien qu'il possède le repos opposé au mouvement du mobile, soit qu'il ne participe en rien à ce mouvement, soit qu'il y participe, mais avec une moindre vitesse. Si un homme se dirigeait vers Saint-Denis, et si un autre le suivait sur la même route exactement avec la même vitesse, la position relative de ces deux hommes ne changerait pas. »

D'une observation semblable, François de la Marche avait conclu qu'un corps pouvait servir de lieu à un autre lors même qu'il ne serait pas immobile ; il suffisait, selon lui, qu'il possédât l'immobilité opposée au mouvement que peut prendre le corps logé par lui, mouvement auquel il doit servir de repère. Burley restreint (2) la portée de cette proposition ; il ne l'applique point au lieu en général, mais seulement au lieu naturel : « La concavité de l'orbite lunaire est le lieu naturel du

(1) BURLEUS *Super octo libros physicorum*, lib. I, tract. I, cap. VI, fol. 91, col. b.
(2) BURLEUS *Super octo libros Physicorum*, lib. IV, tract. I, cap. V, fol. 89, col. d.

feu, et cependant cette orbite se meut ; mais son mouvement n'est pas le mouvement naturel par lequel le feu se dirige vers sa concavité. On dit, il est vrai, qu'un mouvement dont le but est lui-même en mouvement est un mouvement oiseux. Je réponds que si un corps se mouvait vers un but qui se mouvrait, lui aussi, dans la même direction que ce corps et avec la même vitesse, ce mouvement-là serait oiseux ; jamais, en effet, le mobile ne pourrait atteindre le but ; et c'est là le sens qu'il faut attribuer aux paroles du Commentateur. Mais ce mouvement ne serait plus oiseux si le but ne se mouvait pas dans la même direction que le mobile, ou ne se mouvait pas avec la même vitesse ; ainsi en est-il lorsque le feu se meut vers la concavité de l'orbite lunaire. Lors donc que le Philosophe veut que le lieu naturel soit immobile, on peut entendre que ce lieu ne doit pas se mouvoir du mouvement naturel par lequel tend vers lui le corps qu'il doit loger. »

Il n'en faut pas conclure que le repère qui sert à définir l'*ubi* d'un corps et à en déterminer le mouvement local ne soit pas tenu d'être absolument immobile. Ce qui est vrai du lieu naturel et du mouvement naturel n'est pas nécessairement vrai de l'*ubi* et du mouvement local. « On attribue (1) aux corps un lieu naturel en vue de leur repos naturel bien plutôt qu'en vue de leur mouvement local. » Sans exception, lorsque Burley définit l'*ubi* d'un corps, lorsqu'il détermine le mouvement local, il suppose que cette définition, que cette détermination, se font par comparaison avec un repère absolument immobile.

Ce repère fixe est-il nécessairement un corps concret, existant d'une existence actuelle, ou bien suffit-il qu'il puisse être conçu sans être réalisé ? Que cette dernière opinion soit celle de Walter Burley, nous n'en saurions douter ; en effet, au sujet du lieu et du mouvement de la dernière sphère céleste, il admet pleinement (2) l'opinion de Guillaume d'Occam.

Le Ciel suprême est en un lieu *per accidens*, et cela par son

(1) Burleus *Super octo libros Physicorum*, lib. IV, tract. I, cap. VI, fol. 91, col. b.

(2) Walter Burley, *loc. cit.*, fol. 92, col. d.

centre, qui se trouve en la Terre immobile. « Si l'on me dit : Le Ciel serait encore en un lieu, comme il s'y trouve actuellement, si la Terre se mouvait, je l'accorde. Si l'on fait cette objection : Le Ciel ne peut être en un lieu par son centre que si le corps central est immobile, je réponds que le Ciel est en un lieu par son centre, soit que le corps central demeure en repos, soit qu'il se meuve. Le Ciel, en effet, se comporte de telle sorte que la situation de chacune de ses parties par rapport aux parties du corps central changerait d'un instant à l'autre s'il existait un corps central immobile. En fait, le corps central par lequel le Ciel est en un lieu (à savoir la Terre), est un corps immobile ; mais si l'on supposait que ce corps central se mût, le Ciel serait encore en un lieu par son centre ; parce que, dans ce cas encore, la manière d'être du Ciel serait telle que si le corps central était immobile, la disposition des parties du Ciel par rapport aux parties de ce dernier corps central serait variable d'un instant à l'autre. »

A cela, Burley joint une réflexion peu logique : « Si la Terre se mouvait avec la même vitesse que le Ciel, on pourrait dire encore que le Ciel se trouverait en un lieu par le centre indivisible de l'Univers entier ; car, à l'égard de ce centre, les diverses parties du ciel se comporteraient différemment d'un instant à l'autre. »

D'ailleurs, Walter Burley ne semble pas avoir toujours suivi d'une manière rigoureuse et jusqu'à ses dernières conséquences la théorie dont il posait les principes.

« L'Univers, avait dit Duns Scot, pourrait tourner lors même qu'il ne contiendrait aucun corps ; il pourrait encore tourner, par exemple, s'il était formé d'une seule sphère, homogène dans toute son étendue ; le mouvement de rotation, pris en lui-même, est donc une certaine *forma fluens ;* et cette forme peut exister par elle-même, sans qu'il soit besoin de la considérer par rapport à un autre corps, soit contenant, soit contenu ; c'est une forme purement absolue. Cherche une réponse. »

La question posée par le Docteur Subtil semblait perdre son caractère énigmatique grâce à la théorie de Guillaume d'Occam, théorie que Burley a adoptée. Et cependant, bien loin de

voir en cette doctrine la solution de l'énigme, Burley paraît singulièrement intrigué par celle-ci :

« Dieu, dit-il (1), a créé un Monde discontinu, formé de parties distinctes ; c'est en vertu de cette discontinuité que chacune des parties du Monde se trouve de soi en un lieu ; mais Dieu aurait pu, tout aussi bien, créer un Monde continu en toutes ses parties ; il aurait pu ne créer qu'une sphère absolument homogène. Imaginons donc qu'au moment de la création, Dieu, au lieu de créer cet Univers-ci, ait créé une sphère absolument homogène. Tout corps est en un lieu ; ce corps sphérique serait donc en un lieu. Il ne serait pas en un lieu par ses parties ; aucune de ses parties ne serait logée, car le lieu est un contenant séparé du contenu, et, dans ce corps continu, il n'y aurait pas de séparation. Il faudrait donc que ce corps fût dans le vide. Ceux qui croient à la création du Monde sont donc tenus d'admettre le vide. »

« On peut répondre à cela de la manière suivante : Ceux qui parlent au nom de la foi soutiennent que Dieu aurait pu créer un tel corps sphérique parfaitement continu occupant tout l'espace qu'occupe notre Univers. Parlant ensuite en physiciens, ils sont tenus de reconnaître qu'un tel corps ne peut être logé ni par parties, ni par la région terminale d'un corps contenant, puisqu'aucun corps n'existerait en dehors de lui ; ils en concluraient simplement qu'il n'est pas nécessaire qu'un corps soit en un lieu. »

« Mais dira-t-on que Dieu pourrait mouvoir un tel Monde, soit d'un mouvement de rotation, soit d'un mouvement de translation, en le transportant à une autre place ? Tout mouvement local requiert un lieu... Si donc on imaginait qu'il existât un tel corps continu et qu'il n'existât rien hors de ce corps, Dieu ne pourrait lui donner un mouvement de translation à moins de créer en même temps un lieu vers lequel il le mouvrait ; Dieu ne pourrait mouvoir ce corps d'un mouvement de rotation, ou bien il faudrait admettre que le mouvement de rotation qu'il lui imprimerait n'est pas un mouvement local, mais un mouvement relatif à la situation. »

(1) Walter Burley, *loc. cit.*, fol. 78, col. c.

Toutes ces difficultés, Albert de Saxe nous le montrera bientôt, se peuvent dissiper à l'aide des principes mêmes dont Walter Burley est partisan. Laissons donc ces doutes de côté, et revenons à la théorie même de l'auteur, afin d'en accentuer les caractères essentiels.

La doctrine que Walter Burley a formulée au sujet du lieu et du mouvement local est une synthèse où sont venues confluer les tentatives diverses des plus éminents docteurs de la Scolastique. Arrêtons-nous donc un instant à contempler cette synthèse et essayons d'en marquer les caractères dominants.

Aristote avait défini le lieu d'un corps par cette formule : La partie ultime du contenant. A ce lieu, il avait voulu imposer l'immobilité, afin qu'il pût servir de terme de comparaison dans la détermination du mouvement local. Or, l'immobilité du lieu était visiblement incompatible avec la première définition ; d'où la nécessité de modifier cette définition. Cette modification indispensable, le Stagirite ne l'avait accomplie que sous une forme implicite et, pour ainsi dire, d'une manière subreptice ; de là, des équivoques dans l'emploi du mot : lieu ; de là, des illogismes dans la théorie du lieu et du mouvement local.

Ce dédoublement de la notion de lieu, que le Philosophe avait pratiqué à regret et comme en cachette, s'affirme nettement en la théorie dont Walter Burley nous expose la forme à peu près achevée.

En cette théorie, le lieu garde la définition qu'Aristote lui avait attribuée tout d'abord ; mais au lieu ainsi défini, l'immobilité n'est point accordée ; on se refuse à employer ce lieu dans la description du mouvement local.

L'élément fixe qui sert à repérer le mouvement, ce n'est pas le lieu, c'est l'*ubi* du mobile. L'*ubi* d'un corps, c'est la position de ce corps par rapport à d'autres corps fixes. Ces corps fixes, d'ailleurs, qui servent de termes de comparaison pour la définition de l'*ubi* et la détermination du mouvement local, n'ont pas besoin d'être des corps réels et concrets ; il suffit qu'ils soient conçus par la raison.

Si le lieu que considère Walter Burley est bien tel qu'il s'est premièrement présenté à la pensée d'Aristote, l'*ubi* qu'il

conçoit est identique de tout point à la θέσις de Damascius et de Simplicius. En la synthèse dont Burley a tracé le plan, la doctrine de ces deux philosophes se trouve harmonieusement unie à celle du Stagirite.

(*A suivre.*)

PIERRE DUHEM,

Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de Physique théorique
à la Faculté des Sciences de Bordeaux.

LA RAISON PURE ET LES ANTINOMIES [1]

Dans cet ouvrage, M. Evellin met en évidence l'importance suprême du grand problème des antinomies, il le montre se posant à la base de toute question philosophique, et il voit dans sa solution l'arrêt qui fixe la valeur de la raison pure.

Dès les premiers temps de la philosophie grecque, ce problème se trouve implicitement posé : chaque système philosophique tire son caractère de la manière dont il essaie de le résoudre, et le scepticisme consiste à nier la possibilité d'une solution. Kant, le premier, a formulé le problème d'une façon précise en posant quatre antinomies, mais il ne paraît pas avoir saisi que cette pluralité représente simplement les quatre degrés principaux d'une antinomie unique et essentielle qui tient à la nature même de l'esprit humain. Et il faut pénétrer jusqu'à cette antinomie fondamentale pour résoudre la contradiction qui tient en échec la pensée spéculative tout entière.

Avant M. Evellin, Wronski est, croyons-nous, le seul philosophe qui ait projeté des vues aussi pénétrantes et aussi synthétiques sur les antinomies. Wronski avait indiqué que toutes les antinomies étaient réductibles à une seule qui caractérisait l'essence même de l'homme et qui tenait à son rôle dans le monde : son système tout entier est fondé sur la résolution de l'antinomie. Mais la pensée géniale de ce philosophe est restée lettre morte pour l'école contemporaine ! M. Evellin a, par une autre voie, retrouvé le terme moyen dans lequel Wronski voyait la clef du problème, mais l'emploi qu'il en a fait l'a conduit à des conclusions très différentes. Il nous est impossible ici de comparer et de discuter en détail les idées de ces deux philosophes ; nous nous bornerons, pour l'instant, à un exposé et à une critique à grands traits de la théorie de M. Evellin.

∴

Les quatre antinomies peuvent se résumer dans les formules suivantes : nécessité et pourtant impossibilité :

1 *La Raison pure et les Antinomies*. Essai critique sur la philosophie kantienne, par F. Evellin, in-8°, 316 pages. Alcan, 1907.

1° D'une limite au monde dans le temps et dans l'espace ;

2° D'une réduction du composé au simple (soit d'une limite à la divisibilité) ;

3° D'une causalité libre pour expliquer les phénomènes ;

4° D'un être nécessaire et inconditionné pour expliquer le conditionné.

Ces quatre antinomies conduisent par gradation de l'abstrait au concret. La première porte sur ce qu'il y a de plus indéterminé, la grandeur mathématique ; la seconde, sur l'unité physique ; ces deux premières s'appliquent à la *quantité*, les deux dernières concernent l'*existence* même, la troisième s'applique aux existences relatives, la quatrième à l'existence absolue.

L'antinomie fondamentale se ramène à ceci : d'une part, notre esprit exige que tout enchaînement, que toute série s'achève et se rattache à un principe ou à une fin ; d'autre part, il lui est impossible, dans le développement de ces enchaînements et de ces séries, d'aboutir à cet achèvement, à ce principe, à cette fin.

Dans les antinomies les thèses affirment, tandis que les antithèses nient l'achèvement, le principe et la fin.

M. Evellin résout l'opposition en subordonnant les antithèses aux thèses. Pour lui, les thèses sont l'œuvre de la raison dont l'objet est le réel, impliqué et voilé en même temps par le monde sensible. Le réel n'est pas saisi directement ; mais il s'impose comme une nécessité : il consiste dans la *raison d'être* requise par le monde sensible, et cette raison d'être doit apparaître comme définitive. Et M. Evellin conclut que l'achèvement des séries est une nécessité rationnelle.

Les antithèses, au contraire, seraient l'œuvre de l'imagination. La pensée sensible dissimule la réalité sous l'apparence, elle nous fait connaître non l'être en soi, mais ses rapports avec nous. Et bien que les rapports donnés soient toujours finis et limités, la possibilité ouverte à notre entendement de construire des séries de concepts et de lui appliquer des images est cause de l'illusion qui transporte dans le réel des séries illimitées qui sont de pures créations de l'esprit. Ainsi *toutes les thèses ont un objet commun, le réel ; toutes les antithèses, un objet commun, le sensible.*

Donc la réalité répond au fini, au simple, au discontinu, à la spontanéité et à la liberté, enfin à l'être inconditionné. Au contraire, l'indéfini, le composé et le continu, la nécessité, ne sont que des apparences s'appliquant au devenir ; non pas complètement illusoires, mais se réduisant à n'être que l'enveloppe d'une réalité voilée.

L'antinomie repose ainsi « sur la dualité latente du phénomène et

du noumène, de l'état et de l'action ». Et c'est le réel, le noumène et l'action qui expliquent le phénomène, le sensible et l'état. Le fini déterminé se pose lui-même, l'infini n'est jamais donné et ne peut pas l'être ; le simple informe le composé essentiel ; la nécessité remonte toujours à une spontanéité pour être intelligible, elle n'est que constante, et la constance que spontanéité consolidée ; enfin, la condition explique le conditionné, et l'inconditionné suprême se pose d'abord.

Ainsi le terme positif, celui qui répond à la thèse, est seul fécond. La thèse prime l'antithèse et l'explique.

La métaphysique tend vers l'unité concrète : elle explique ; la science tend vers la multiplicité abstraite : elle généralise. C'est la confusion entre la pensée sensible et la pensée pure qui rend aiguë et irréductible l'antinomie. On applique à tort à la métaphysique la méthode scientifique, et cette erreur conduit au scepticisme ou au mysticisme.

*
* *

La solution de M. Evellin consiste donc à subordonner l'antithèse à la thèse, parce que l'antithèse est attribuée au sensible et la thèse au réel. Mais la subordination ne suffit pas pour établir le lien entre deux termes contradictoires, et M. Evellin a compris la nécessité d'un élément intermédiaire. Cette nécessité ne lui apparaît pas pourtant dans la première antinomie, parce qu'en refusant à l'espace et au temps toute réalité propre, il considère comme purement subjectif le développement indéfini.

M. Evellin s'autorise d'autant mieux à considérer l'espace et le temps comme privés d'une réalité propre, qu'il tient pour contradictoire la notion d'infini, c'est-à-dire celle d'un tout sans limites et pourtant achevé. Il se fonde pour cela sur l'impossibilité d'atteindre le total dans une sommation indéfinie de parties. Cette impossibilité ne concerne à notre sens que le procédé sommatoire, et l'infini n'est pas une simple somme, il implique une unification substituée à une somme, et cette unification est réalisable par les moyens qui sont forcément étrangers à la sommation.

C'est cette génération de l'infini qui, dans le système de Wronski, est l'œuvre de la raison pure, tandis que le fini est donné par l'entendement et que l'indéfini provient de l'influence de la raison sur les données de l'entendement et non de l'imagination.

Une fois l'infini écarté et avec lui l'objectivité de l'espace,

M. Evellin applique l'antithèse à l'indéfini, c'est-à-dire à une quantité limitée arbitrairement, et il considère cette notion comme un fruit de l'imagination et comme répondant à une pure apparence. L'indéfini est tenu alors pour élément subjectif, le fini pour élément objectif, et comme M. Evellin assimile ici l'objectif au réel et le subjectif à l'apparent, l'objectif fini, objet de la thèse, prime ainsi le subjectif indéfini, et c'est cette subordination que M. Evellin donne comme solution de la première antinomie. Ce qui est réel pour lui dans le monde, ce sont ses états à chaque moment, et le devenir n'est qu'un aspect plus ou moins illusoire.

A notre sens, il n'y a pas plus de raison d'attribuer la réalité à l'inertie qu'au mouvement, à l'état qu'à l'action ; ce sont deux moments d'une réalité qui implique leur combinaison. Par acte, on peut entendre la réalisation essentielle de l'existence indépendamment de ses conditions de temps et d'espace. L'acte est alors identique à l'être et exprime l'essence d'une réalité dont l'être est la substance. Mais on applique aussi le nom d'acte à ce que M. Lagrésille distingue sous le nom d'action, c'est-à-dire à la production qui fait passer du possible à l'actuel. C'est la confusion de ces deux acceptions différentes du mot acte qui paraît conduire M. Evellin à attribuer ici plus de réalité à l'état qu'au changement qui est l'effet de l'action, et dans la troisième antinomie, au contraire, à accorder au contraire plus de réalité à l'action provocatrice du changement qu'aux états reliés par elle.

*
* *

Dans la deuxième antinomie, M. Evellin reproche à Kant d'avoir affirmé sans preuves que la composition des choses est nécessairement accidentelle et ne peut provenir de leur essence. Il donne cette preuve : c'est que la composition essentielle entraînerait la réalisation de l'infini par une division inépuisable ; or, la possibilité de l'infini a été rejetée. — Cette composition essentielle paraît pourtant réalisée dans le continu mathématique. Et le continu ne peut être traité d'illusoire comme l'infini. Niant le continu physique (ce que nous contestons), M. Evellin dédouble l'espace en lieu physique discontinu et réel, et en schème mathématique continu indispensable à la géométrie.

— Ici, les deux termes de l'antinomie paraissent s'objectiver tous deux. M. Evellin reconnaît la nécessité, pour les relier, d'un élément intermédaire, et il voit clairement que le continu est cet élément. Mais

son attache à la subordination dualiste l'empêche d'accepter le continu comme une donnée aussi réelle et aussi précise que le discontinu. Et comme il a confondu l'indéterminé avec l'indéfini, il implique l'indéterminé dans la notion du continu. — Wronski a nettement distingué l'indéterminé et l'indéfini. Dans l'indéterminé, les limites ne sont pas établies, elles demeurent à l'état de tendances vagues, à l'état d'aspiration ; dans l'indéfini, les limites sont définissables mais arbitrairement mobiles, elles se placent là où on les veut. — De même, le continu n'est en rien altéré dans son infinie divisibilité par les bornes qui le terminent ; car l'infinité du continu ne concerne pas son extension, mais sa contenance (1).

De plus, les bornes n'altèrent pas l'essence du continu par la discontinuité qu'elles lui appliquent ; comme bornes, elles n'appartiennent pas au continu ; mais, comme éléments extrêmes, elles en font partie en ce qu'elles commencent et terminent la transitivité qui est l'essence du continu. Méconnaissant cette essence, M. Evellin a regardé le continu comme l'aspect simplement subjectif d'une réalité discontinue, et il n'a pas tiré de cette entité la solution qu'elle pouvait donner. Il a remplacé la proposition explicite qui formule l'antinomie par une notion qui renferme implicitement cette antinomie sans la résoudre.

*
* *

Dans la troisième antinomie, l'hétérogénéité manifeste des deux termes mis en présence (action et phénomène) nécessite plus encore l'intervention d'un élément intermédiaire. M. Evellin le place dans la durée et il définit clairement cette entité par un caractère mixte, pour ainsi dire subjectivo-objectif ; mais il sacrifie ensuite cette notion comme celle du continu pour revenir à la subordination dualiste.

M. Evellin développe ici une thèse remarquable que nous allons sommairement rapporter. Il rectifie la confusion commise par Kant entre la causalité et la succession ; il montre que les phénomènes ne peuvent se lier par eux-mêmes et que la cause de l'enchaînement phénoménal ne se trouve dans aucun antécédent, mais dans une finalité transcendante. C'est cette finalité qui provoque les spontanéités particulières à créer les moyens dont l'enchaînement constituera la série phénoménale.

1. C'est cette confusion entre l'infini d'extension et l'infini de divisibilité qu'Aristote reprocha à Zenon (Voir *Physique*, l. VI, c. 1).

Il rejette la notion de nécessité considérée comme contrainte, et il l'attribue à la perpétuité d'un vouloir générique qui sollicite, et par là fait surgir les moyens. La loi n'est pas une règle supérieure qui s'impose, « c'est le vouloir tel qu'il apparaît, et le vouloir est la loi telle qu'elle est ».

La nécessité n'est plus alors qu'une illusion ; c'est simplement le caractère inévitable de ce qui est arrivé. Tout acte, en s'accomplissant, pose un état, et par là quelque chose de nécessaire. Action et état sont les aspects internes et externes d'une même existence.

La nécessité est un postulat indispensable à la science ; mais la nature ne se conforme pas exactement à la science. Au vouloir générique, qui seul est connu de la science, elle combine sans cesse la spontanéité des vouloirs individuels qui altèrent l'accomplissement de la loi et introduisent la vie.

La spontanéité est ce qui affranchit l'être du néant ; en posant l'accidentel, elle tire l'individu de la pure essence et l'extrait du possible pour lui donner l'être. D'abord vague et diffuse, elle se concentre et s'individualise, et ainsi tout progrès est fait de l'alternance d'une expansion qui accroît et d'une concentration qui perfectionne.

M. Evellin combat le déterminisme qui postule *a priori* des antécédents inconnus pour expliquer les écarts entre la loi et le fait ; ces écarts, il les attribue au contraire au vouloir. La spontanéité étant autonome n'est autre chose que le vouloir dans son état élémentaire. C'est la liberté à l'état virtuel, et la liberté n'est qu'une spontanéité épanouie, « pénétrée de réflexion ». Elle ne consiste pas dans l'accord de l'acte, soit avec la raison, soit avec la passion, mais dans ce qui répond à l'appel de l'une ou de l'autre par un apport d'énergie.

— Ces vues très remarquables sur le rôle de l'activité dans l'univers mettent en lumière le pôle de l'existence que le déterminisme laisse dans l'ombre, mais elle ne nous semble pas apporter la solution de l'antinomie relative à la liberté. D'après cette théorie, la nécessité ne serait autre chose que l'effectivité, en un mot ce que la volonté ne peut plus empêcher d'avoir été ; or, ce qui est nécessité comme étant accompli n'est peut-être que l'effet contingent d'une activité antérieure. Le caractère illusoire que M. Evellin prête à la nécessité consiste simplement dans la confusion de ces deux points de vue.

Mais autre est la question posée dans la troisième antinomie. Il s'agit de savoir si cette effectivité détermine nécessairement l'avenir, ou si l'avenir en est indépendant et livré au pur vouloir. Or, il ne paraît pas possible de soutenir que l'avenir ne puisse être prévu dans

une certaine mesure, et cela implique une nécessité partielle, mais éminemment réelle, qui restreint le domaine de la liberté.

Or, si, en refusant aux phénomènes tout pouvoir d'imposer une nécessité, on peut néanmoins prévoir encore leur évolution, il faut admettre que l'état présent contient des tendances ou des raisons qui inclinent la liberté vers telle ou telle détermination. On n'élimine alors la nécessité du monde physique que pour la transporter dans le monde physiologique ou dans le monde métaphysique. La nécessité se pose encore à côté de la liberté; et la contingence pure vers laquelle M. Evellin paraît incliner ne nous paraît pas plus admissible que le déterminisme rigoureux dont il démontre l'impossibilité. L'antinomie subsiste donc, car il reste toujours à décider si c'est une nécessité primordiale qui pose des conditions permettant l'action, ou si c'est l'activité qui crée ses modes et sa fin.

Cette antinomie est certainement la plus difficile à résoudre, car le moi est sans cesse aux prises avec elle, et elle constitue la trame de la vie humaine. Pour l'éclaircir, il faudrait, nous semble-t-il, en diviser l'étude en opposant dans le mécanisme la spontanéité à l'inertie, dans le psychique, la liberté à la nécessité, et dans la métaphysique, la volonté à la raison.

*
* *

Dans la quatrième antinomie, qui se pose entre le conditionné et l'inconditionné, M. Evellin emploie d'abord son procédé de subordination de l'infini au fini, mais il voit clairement que les conditionnés constitutifs de la série développée dans l'antithèse ne peuvent être tenus pour illusoires sans s'abandonner à un idéalisme absolu; d'autre part, il établit que l'inconditionné se distingue des autres termes de la série non seulement par la priorité dans leur succession, mais par le pouvoir de faire naître la série. L'élément intermédiaire s'impose alors avec plus de force pour lier la série temporelle à l'inconditionné, et cet élément, il l'appelle le Médiateur, le Logos. C'est à lui que se rattache le monde des noumènes, celui des activités, et c'est à travers ce monde pénétré par le médiateur que l'inconditionné agit sur le monde phénoménal, sans en être affecté. Et cela conduit M. Evellin à proclamer un espace, un temps et un mouvement réel, qu'il distingue pourtant de l'espace, du temps et du mouvement sensible (1).

(1) C'est cette thèse réaliste que nous soutenons dans notre livre l'*Espace*.

— Ici, M. Evellin se rapproche de Wronski ; il est contraint d'oublier un instant le dualisme pour affirmer la triade, qui, seule, à notre sens, eût donné la solution des trois autres antinomies. Mais, revenant aussitôt à sa méthode, M. Evellin subordonne l'antithèse à la thèse, le conditionné à l'inconditionné. Or, comme Wronski l'établit et comme récemment l'a clairement montré M. Lagrésille, la notion d'inconditionné n'évoque nullement le pouvoir de conditionner autre chose, mais simplement l'isolement d'une entité diffuse. Ce qu'il faut pour produire le conditionné, c'est un être jouissant d'une pleine personnalité, un auto-conditionné, capable de réaliser hors de lui ce qu'il possède en lui. Et cet être ne répond pas à la thèse de la quatrième antinomie, mais à sa synthèse.

Suivant le même principe et comme conséquence de cette loi suprême, on verrait que, dans chaque antinomie, la thèse n'a ni plus ni moins de réalité que l'antithèse, et que la subordination dualiste ne fait que voiler la contradiction en effaçant arbitrairement l'un des deux termes. C'est un procédé moins radical que le monisme matérialiste ou idéaliste qui supprime au lieu de subordonner. La triade seule permet de concevoir la thèse et l'antithèse comme les deux pôles abstraits d'une réalité qui s'obtient par leur pénétration réciproque au moyen d'un élément neutre. Mais cet élément ne doit pas être employé suivant le procédé que nous avons déjà critiqué et qui consiste à remplacer simplement la proposition contradictoire explicite, qui constitue l'antinomie, par une notion où la contradiction persiste implicitement. Cet écueil nous paraît évité dans le système de Wronski, comme nous espérons le montrer prochainement.

M. Evellin a indiqué que l'absolu n'est pas saisi directement par la pensée, mais qu'il est évoqué indirectement par la nécessité d'une raison d'être que le monde phénoménal ne fournit pas. Mais cette nécessité est justement manifestée à la pensée par l'intuition rationnelle que Kant a méconnue et que M. Evellin rejette avec lui. C'est cette intuition dont Wronski a distingué le rôle et que récemment M. Bergson et M. Lagrésille viennent de reconnaître comme un des éléments essentiels de la pensée. Ces intuitions ne découvrent pas d'objets, mais des voies convergeant vers une unité inaccessible à la pensée et pourtant qui s'impose à elle. En rejetant cette intuition, qui est la fonction propre de la raison, M. Evellin était forcément amené, pour tenter la résolution des antinomies, à attribuer la réalité à l'un des pôles abstraits qui la constituent : soit à l'objet (première et deuxième antinomies), soit au sujet (troisième antinomie), et de tenir le pôle opposé pour illusoire. Il a donc reporté sur l'*unité*

abstraite et élémentaire la réalité qui appartient à l'*un-tout concret*, et il a attribué à la *production* une plénitude d'être qui répond à l'*essence* de l'activité.

Ce n'est pas sans hésitations que je me suis permis de critiquer l'ouvrage d'un philosophe de la valeur de M. Evellin, mais je ne pouvais m'abstenir d'indiquer en quoi les solutions qu'il propose du problème des antinomies me paraissent éloignées de leur but. Ces réserves faites, la *Raison pure et les Antinomies* possède l'insigne mérite d'avoir apporté de grandes clartés dans l'exposition de ce vaste et inextricable problème, d'en avoir pénétré la profondeur et d'avoir marqué la gradation hiérarchique des antinomies et leur dérivation commune vis-à-vis d'une antinomie fondamentale dont la portée a été mise en évidence. Enfin, outre une critique très pénétrante des argumentations de Kant, ce livre contient des pages géniales où l'auteur paraît avoir saisi les données dont la coordination eût donné la solution de ce grand problème, dans la mesure relative que l'état actuel de notre évolution mentale nous permet d'atteindre.

F. WARRAIN.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PSYCHOLOGIE

LECTURES ON HUMANISM WITH SPECIAL REFERENCE TO ITS BEARINGS ON SOCIOLOGY, par J.-S. Mackenzie. 1 vol. in-16 de 243 pages (The Ethical Library), Swan, Sonnenschein and C°, London, 1907.

Ce livre est sorti de la série de lectures faites par M. J.-S. Mackenzie, à Manchester College (Oxford), pendant l'année 1906. Le sujet en fut choisi en raison de l'intérêt actuel qui s'attache à l'Humanisme. Toutefois, l'auteur n'a nullement songé à étudier et à discuter, sous ce titre, les théories récentes de la nouvelle école philosophique ; le mot humanisme est pris ici dans une acception beaucoup plus générale. Sans doute, le pragmatisme est une des formes spéciales de l'humanisme, « une forme typique et, pour le moment au moins, une forme hautement intéressante et à laquelle il sera certainement nécessaire de prêter quelque attention dans ce qui suit. Mais mon but est de considérer le mouvement humaniste dans un sens beaucoup plus large. » L'Humanisme sera défini d'une façon générale : « Cette attitude de l'esprit qui cherche la clef de l'univers dans la vie humaine et, en tout cas, la clef de la vie humaine dans l'homme même » (p. 14).

Trois positions, en effet, peuvent être prises en face du problème philosophique : expliquer l'homme et son histoire par le jeu des forces mécaniques de l'univers matériel, c'est le naturalisme ; — chercher l'explication de l'univers dans des causes à la fois distinctes de l'homme et du monde matériel, extérieures et transcendantes, c'est le « supernaturalisme » ; — regarder enfin l'homme et l'humanité comme un centre auquel tout le reste se rapporte, et c'est là le sens de l'humanisme. D'après cette signification très générale, on peut dire, par exemple, que l'histoire de la philosophie grecque, surtout depuis Socrate, est une histoire de l'humanisme. D'ailleurs, pour bien montrer sa position, M. Mackenzie esquisse à

grands traits le développement de la pensée antique et de la philosophie moderne dans ses deux premières lectures. Il y montre surtout la naissance d'une opposition frappante entre le monde matériel, réductible à la matière et au mouvement, et le monde humain, « avec ses fins et ses idéaux ». Le naturalisme part du premier terme de l'opposition et essaie d'expliquer de ce point de vue la conscience et la société. C'est « un essai de comprendre le monde par rapport à la matière, au mouvement et aux conceptions du même genre. L'humanisme, d'autre part, est, en termes généraux et similaires, un essai de comprendre l'univers par rapport à la pensée, à l'idée de fin et aux idées analogues » (p. 27). L'histoire de la pensée moderne illustre cette antithèse. De Descartes, avec son *cogito*, à Kant, dont la philosophie est nettement anthropocentrique, aux idéalistes allemands, préoccupés du moi ou de l'évolution de l'idée, à Comte, qui met au premier plan de sa philosophie sa conception de l'humanité, le progrès de la position humaniste se manifeste de plus en plus clairement. De nos jours enfin, l'antithèse du point de vue naturaliste et du point de vue humaniste est à son apogée : le développement des sciences de la nature, la domination croissante des conditions matérielles du changement, nous ont donné l'idée de loi naturelle et de développement matériel, mécanique ; le contraste s'est sans cesse accentué. Le naturalisme absolu a été rendu possible par la conception moderne d'un univers physique, dominé par des lois purement mécaniques. Or, justement l'idée fondamentale, la racine de l'humanisme est la notion de fin et de but. « *The fundamental idea of humanism I take to be that of end or purpose.* » Dès lors, le problème de l'humanisme peut se poser en ces termes : Quelle est la place de l'idée de fin ou de but dans une théorie philosophique de l'univers? Il est évident que les sciences physiques et naturelles ont progressé précisément en éliminant de plus en plus le mode d'explication téléologique. Cet abandon, au point de vue scientifique, est absolument nécessaire, mais s'ensuit-il que l'idée de finalité ne doive jouer aucun autre rôle? La question est de savoir si l'idée de fin conservera une place et une valeur dans les explications dernières que prétend fournir la philosophie. S'il y a une distinction entre « science » et « philosophie », il faut bien reconnaître que, dans le premier ordre de connaissances, le rejet de toute téléologie est indispensable, mais que le point de vue humaniste peut être légitime dans l'*interprétation* philosophique de l'univers.

C'est en effet ce qui a eu lieu. La science moderne est une science de la quantité ; les qualités sensibles y sont réduites au mouvement,

et l'on sait d'ailleurs que la quantité d'énergie d'un système est invariable. C'est pour la conscience seulement qu'il existe des qualités. Et sans doute, le point de vue qualitatif est exclu de toute interprétation mécanique de la nature, mais c'est cependant de qualités que nous avons constamment conscience dans notre vie, et non de quantités. On peut même dire que l'action qualitative est « le seul mode d'action dont nous avons une connaissance réelle » (p. 67). Le parallélisme psycho-physique ne résout pas plus la difficulté qu'un monisme superficiel. Il faut reconnaître que la qualité est, comme la quantité extensive, un élément irréductible et primordial dans cet univers dont nous essayons de nous rendre compte ; tout mode d'explication purement quantitative est incomplet (p. 71). Nous revenons à la notion de cause finale. A vrai dire, la philosophie moderne sentit toujours le besoin d'un point de vue téléologique ; Leibniz réintroduisit le finalisme dans l'univers cartésien. Seulement, la téléologie leibnizienne se présente sous un aspect irréel, imaginaire ; c'est « un conte de fées de la spéculation ». Il faudrait admettre l'idée de fin en la débarrassant de tout élément « fantastique ». C'est la tâche d'aujourd'hui, qui est encore bien loin d'être terminée. — Mais il ne s'agit point dans ce livre d'étudier en détail cette attitude philosophique générale; M. Mackenzie a tenu surtout à esquisser les traits caractéristiques de l'humanisme. On voit que le naturalisme est incomplet ; les causes efficientes conduisent au « supernaturalisme » (voir pp. 63 et sq.) ; l'humanisme restaure l'idée de fin, la notion de qualité. « Si nous admettons la légitimité d'une tel mode d'explication, nous ne sommes certainement pas très éloignés du point de vue d'un Platon affirmant que l'Idée du Bien est le principe ultime de toute interprétation philosophique. L'admettre c'est, en même temps, soutenir qu'il y a des différences de qualité dans l'univers, qu'il y a des choses réellement supérieures aux autres, et non pas seulement capables d'être choisies par les individus particuliers » (p. 75).

Rétablir l'idée de fin, la qualité, l'affirmation du meilleur et la moralité, voilà l'humanisme. Il serait intéressant, à ce point de vue, de rapprocher M. Mackenzie de Charles Renouvier. Le philosophe anglais appelle humanisme un point de vue assez semblable, au moins en général, à celui de l'auteur des *Essais de critique générale*. Pour Renouvier, la catégorie de personnalité est primordiale ; l'idée de fin, bannie des sciences physiques, reprend sa place dans la morale ; enfin, l'affirmation de la souveraineté du Bien couronne son personnalisme. Il semble bien, en effet, que la pensée contemporaine

tente de rétablir, sous une forme toute nouvelle, l'idée de finalité, jadis si violemment exorcisée. Cette tendance est sensible aussi bien chez les pragmatistes que chez des penseurs comme M. James Ward ou M. Bradley. Et, en ce sens, bien des adversaires de M. Schiller sont humanistes, le pragmatisme côtoyant le scepticisme, les partisans de M. Ward se rapprochant davantage de l'idéalisme classique.

Quoi qu'il en soit, on saisit, je pense, le sens de la doctrine exposée par M. Mackenzie. L'auteur de ces conférences tient à rester « dans le général » ; il ne songe pas à exposer en détail une philosophie, mais plutôt à définir, en termes larges, mais suffisamment caractéristiques, une « ligne de pensée », une attitude, une forme générale de réflexion philosophique. Cette position humaniste pénètre partout, en politique, en éducation, en religion. En politique, par exemple, M. Mackenzie nous montre (lecture IV) les rapports du point de vue humaniste avec la conception moderne de la démocratie. La démocratie antique était apparentée au naturalisme ; celle d'aujourd'hui, inspirée de Carlyle et de Ruskin, de Rousseau et de Mazzini, se rapproche tous les jours de l'humanisme. L'homme est considéré comme une fin, non comme un moyen ; on cherche non à subordonner les individus aux individus, les classes aux classes, mais bien plutôt à subordonner les éléments inférieurs aux supérieurs, les fins étroites aux fins plus larges, plus compréhensives. Le vrai mot d'ordre de la démocratie n'est pas : *Vox populi, vox Dei*, mais *Magna est veritas et prævalebit*. « Considérée de cette manière, on peut dire que la démocratie est basée sur l'humanisme et est indissolublement liée à son principe central ; mais nous voyons, je pense, en même temps, lorsque la démocratie est ainsi comprise, qu'elle n'est pas opposée à ce que Platon et Aristote entendaient par aristocratie, mais qu'elle est plutot le plus grand développement des fins vers lesquelles ils tendaient » (p. 99).

M. Mackenzie analyse également l'attitude humaniste en économie politique, en éducation, en religion. Dans ces lectures, on trouve encore des points de vue intéressants, des rapprochements d'idées ingénieux et féconds. Qu'il nous suffise d'indiquer rapidement les « limitations » et les « implications » de l'humanisme (lectures VIII et IX). Le point de vue humaniste ne peut être érigé en absolu ; il a ses limites qu'on peut désigner brièvement comme il suit : L'étude de l'homme et de la société humaine nous permet de prendre connaissance de l'élément qualitatif que nous n'apercevons guère dans le reste de l'univers, et qui n'a, dans le monde physique, qu'une très secondaire importance. Toutefois, si cet élément ne peut être entière-

ment éliminé du reste de l'univers, de même, l'étude de la vie humaine ne peut être faite si l'on ne connaît pas les conditions mécaniques de cette existence. « Nous pouvons soutenir... que l'homme est, en qualité, incommensurablement au-dessus de toute chose connue ; nous pouvons faire de lui le plus rare produit de la création, mais nous ne pouvons comprendre sa vie sans prêter une attention soutenue au terrain et au climat du jardin dans lequel il est élevé » (p. 199). — Enfin, l'humanisme « implique » une certaine philosophie générale, à laquelle on peut donner le nom d'idéalisme. Cet idéalisme est celui de Platon et de Hegel, que M. Mackenzie oppose aux doctrines de Malebranche et de Berkeley. De nos jours, Edward Caird, F.-H. Bradley, James Ward, A.-E. Taylor, sont en Angleterre les principaux représentants de cette philosophie, qui est, d'abord, une réaction contre le mécanisme, un approfondissement de l'idée de finalité et, par suite, de l'idée de cause, un essai de « penser » l'univers toujours plus clairement et plus profondément, sans désespoir ni scepticisme. Et l'auteur termine en citant ces mots du regretté professeur Wallace : « Le monde que la raison réclame est un monde où elle marchera toujours et ne mourra jamais ; un monde où l'on ne pourrait dire qu'il y a quelque chose d'absolument inconnaissable, quoique bien des choses puissent rester inconnues pour toujours ; un monde où, de même que l'humanité accumule de plus en plus son capital intellectuel et spirituel, nous pourrons agir de plus en plus librement, c'est-à-dire de plus en plus sagement. » Cette attitude que M. Mackenzie appelle l'attitude humaniste, au sens large, n'est pas autre chose que l'idéalisme des penseurs d'Oxford.

Cette courte analyse d'un ouvrage singulièrement suggestif ne peut que faire entrevoir au lecteur la position générale prise par M. Mackenzie. Nous regrettons ici de n'avoir pu donner qu'un aperçu d'une pensée riche et profonde, clairement développée dans ce volume qui honorera, croyons-nous, la collection dont il fait partie.

E. BARON.

II. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

IMMANUEL KANT; DARSTELLUNG UND WÜRDIGUNG, par O. Kulpe. 1 vol. in-16 de 152 pages, Teubner, Leipzig, 1907.

Le petit volume de M. Külpe consacré à Kant, dans la bibliothèque de vulgarisation entreprise par la maison Teubner (*Aus Natur und*

Geistswelt, est un résumé rapide et parfois incomplet de la pensée de l'auteur des trois Critiques. La doctrine morale et sociale de Kant y est laissée dans l'ombre, tandis que l'accent est mis principalement sur la théorie épistémologique de la *Critique de la Raison pure*. C'est ainsi que M. Külpe ne parle nullement de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, dont l'importance est cependant si grande dans le système. L'autonomie kantienne de la volonté y est mal interprétée, à notre avis, car nous ne pensons pas que cette théorie signifie uniquement ou surtout « le combat de l'*Aufklärung* contre toutes les formes d'autorité extérieure ». Bref, il nous semble que, sur tout ce qui concerne la métaphysique pratique, M. Külpe aurait pu consulter utilement l'ouvrage de Paulsen ou l'admirable et récent livre de M. Victor Delbos.

Par contre, la première Critique a été soigneusement étudiée et exposée avec soin et lucidité. Toute cette partie du travail de M. Külpe est intéressante et met rapidement au courant des idées essentielles de la Critique. — En ce qui concerne l'appréciation du système, nous pensons qu'il est bon, pour la bien comprendre, de se reporter à l'ouvrage récemment paru de l'auteur, dans la même collection : *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*. M. Külpe nous offre une doctrine où se trouvent combinés à la fois un réalisme physique, une croyance dans les « implications » métaphysiques de la science de la nature et, d'autre part, l'admission de la connaissance *a priori*, et des lois formelles de notre esprit. Personnellement, M. Külpe adopte et une dialectique idéaliste et aussi l'interprétation de Mach sur la valeur et le but de la science physique. Malheureusement, ces idées personnelles ne sont qu'esquissées à la fin de cette brochure, et on ne pourra les juger d'une manière sérieuse que lorsqu'elles seront exposées d'une façon plus étendue et après un essai de solution des nombreux problèmes qu'elles posent.

D.

FEMMES INSPIRATRICES ET POÈTES ANNONCIATEURS,

par Édouard Schuré. 1 vol. in-16 de X-366 pages. Perrin, Paris, 1908.

L'auteur des *Grands Initiés* s'est acquis une juste et belle renommée dans l'étude approfondie des psychologies d'élite et dans la défense très noble d'un spiritualisme ésotérique et mystique. Nul mieux que M. Schuré ne sait exprimer le rêve plus ou moins conscient des grands artistes, saisir les raisons d'être de l'inspiration

féconde chez les âmes créatrices, reconstruire à l'aide des œuvres la pensée directrice des maîtres du genre humain. Ajoutez à ce sens très fin d'analyste moral un puissant amour de l'idéal, de l'intuition, de la pensée exaltée vers les sommets éternels, une haine sincère du matérialisme, de tout ce qui rabaisse l'homme et le livre à ses instincts inférieurs.

Dans ce dernier volume, nous retrouvons les qualités de l'écrivain et les idées chères du penseur. M. Schuré nous aide à comprendre Wagner en nous présentant les femmes qui jouèrent un si grand rôle dans la vie de l'auteur de *Parsifal* : Mathilde Wesendonk qui aima passionnément Wagner et qui inspira, semble-t-il, *Tristan;* Cosima Liszt qui devint en secondes noces sa femme et qui garde jalousement la mémoire de son illustre mari. La monographie de cette troublante Albana Mignaty est composée avec amour par M. Schuré qui fut le plus cher confident de cette âme étrange. Suivent quelques silhouettes morales de poètes « annonciateurs », finement esquissées : Charles de Pomairols, Mme Ackermann, Louis Le Cardonnel, Alexandre Saint-Yves.

Malgré quelques insinuations inutiles contre l'Église repliée « sur ses dogmes surannés », ce livre, plein d'idées hautes et de leçons grandioses, fait honneur au penseur libre qu'est M. Schuré.

T. DE VISAN.

LUTHER UND KANT, von Dr Bruno Bauch, Privatdozent der Philosophie an der Universität Halle. Berlin, Reuther und Reichard, 1904 (VI-191 pages).

KANT DER PHILOSOPH DES PROTESTANTISMUS, Rede gehalten bei der vom Berliner Zweigverein des evangelischen Bundes veranstalteten Gedächtnisfeier am 12 Februar 1904, von D. Julius Kaftan. Berlin, Reuther und Reichard, 1904 (1-34).

Le centenaire de Kant a été pour nombre de philosophes allemands une occasion de prendre position en face du kantisme. L'homme a besoin d'unité, et nos voisins d'outre-Rhin appartenant en majorité à la confession protestante ont cherché s'il n'y aurait pas des liens intimes rattachant leur grand philosophe d'une manière toute spéciale à leur religion. Déjà M. Paulsen l'avait fait dans un article des *Kant Studien*, IV, page 4-31 : « Kant der Philosoph des Protestantismus », et M. Kaftan, sous le même titre, reprenait en 1904 la même idée.

M. Bauch critique avec raison le titre choisi par MM. Paulsen et Kaftan et qui semble opposer au Thomas d'Aquin de la confession catholique le Kant du Protestantisme. Or, dit-il en substance, Kant se serait élevé avec énergie contre un semblable parallèle : Thomas d'Aquin, théologien avant tout, mit sa philosophie au service de sa foi religieuse ; Kant, au contraire, bien que d'origine et d'éducation protestantes, fut toujours un partisan de la « libre recherche » et de « la science libre » et ne suivit dans la construction de son système que les lumières naturelles de sa raison.

Mais si le titre est mal choisi, si la philosophie de Kant n'a rien de confessionnel, une autre question se pose, plus intéressante celle-là : le protestantisme dans ce qu'il a de spécifique a-t-il exercé sur Kant une action assez profonde pour avoir passé dans sa philosophie ? En d'autres termes y a-t-il du protestantisme dans la philosophie de Kant ? Et s'il y a du protestantisme dans cette philosophie, doit-on l'attribuer à une influence positive historiquement démontrable, ou bien est-ce uniquement une de ces parentés naturelles que l'on découvre entre certains esprits ? M. Bauch, comme plusieurs de ses collègues, retrouve dans la philosophie de Kant quelque chose de spécifiquement protestant, mais il rejette l'hypothèse d'une influence positive ; tout s'explique, croit-il, par une affinité d'esprit entre Kant et Luther. D'où le titre de son ouvrage. On ne peut nier que cette position de M. Bauch est pleine de clarté, et il a écrit pour la défendre un livre érudit, méthodique, de lecture instructive et intéressante. Parler d'une affinité d'esprit entre Kant et Luther est beaucoup plus précis que parler d'une affinité d'esprit entre Kant et le protestantisme. Car enfin qu'est-ce que le protestantisme ? Et comment définir une religion qui abrite des théologies aussi diverses que celles d'un conservateur franchement croyant comme M. le pasteur Stocker, député au Reichstag, et d'un libéral comme le professeur Harnack ou le professeur Paulsen ? Mais ce qui est un gain pour la clarté de la position du problème n'est ni un avantage, ni un argument en faveur de la solution. Il y a tant de protestantismes différents que l'idée nécessairement obscure qu'on en a ne s'étonne pas trop de se trouver jointe à l'idée qu'on a du kantisme, mais vraiment mettre en vedette Luther et Kant avec le dessein de montrer l'affinité de deux personnalités aussi profondément différentes, alors qu'on pourrait justement les opposer l'une à l'autre comme les types de deux races d'esprit en contraste, n'est-ce pas une gageure ? Déjà leur apparence physique exprime l'irréductible diversité des caractères : je pense au Luther de Kranach et à sa vie extérieure débordante et au Kant de

Puttkin dont la vie est toute en dedans. Puis Luther, c'est l'homme d'action, le tribun populaire avec ses riches qualités et ses excès, ses emportements, sa passion qui lui déforme la représentation des choses ; c'est aussi le mystique porté aux hallucinations ; enfin, sans vouloir blesser personne, il faut regretter chez lui un développement presque anormal de penchants fort grossiers. Mettez en face Kant, l'homme d'étude, et, quelque sévérité que puisse mériter son système, à coup sûr l'une des têtes philosophiques et scientifiques les mieux organisées qui fussent jamais, avec ce don prodigieux de réflexion qui est une de ses caractéristiques, sa régularité, sa modération. Comment parler d'une parenté spirituelle entre Luther aux passions excessives et ce penseur abstrait et de sensibilité si atténuée? Mais enfin il serait possible que deux esprits aussi disparates s'accordassent à mettre à la base de leur conception du monde un principe commun et qui serait cependant caractéristique de la manière de chacun. Harnack dit bien quelque part qu'il est impossible à un esprit philosophique de trouver quelque goût aux théories religieuses de Luther, et cela prévient peu en faveur d'un rapprochement avec Kant ; mais M. Bauch proteste contre un tel jugement ; il reste donc d'examiner les principes communs que l'auteur a découverts entre ses deux héros. Ce sont, dit-il, l'importance donnée à la perfection intérieure par opposition aux actions externes et l'autonomie de la personnalité. Ainsi Luther aurait découvert que c'est l'intention, la bonne volonté qui rend l'homme parfait, et non pas l'œuvre extérieure ni le succès. Or, cette doctrine est un principe cardinal du kantisme. Pour quiconque est un peu au courant de l'histoire de la philosophie au moyen âge, il paraîtra étrange d'attribuer à Luther une telle découverte et de regarder comme spécifiquement protestante une doctrine absolument évidente pour tout homme de bon sens. Il suffit d'ouvrir une *Somme* pour s'en convaincre, ou même de lire le chapitre xv de l'*Imitation : Sine caritate opus externum nil prodest : quidquid autem ex caritate agitur, quantumcumque etiam parvum sit et despectum, totum efficitur fructuosum.* Reste l'autonomie de la personnalité. Remarquons d'abord que Luther ignore ce mot, et M. Bauch en convient. Puis, en admettant qu'on puisse parler d'une autonomie de la personne dans la théologie luthérienne, cette autonomie est-elle la même que celle de la *Critique de la Raison pratique ?* Luther supprime tout intermédiaire entre l'âme et Dieu et, tout en admettant l'existence d'une révélation surnaturelle, proclame le principe de l'indépendance de l'âme individuelle vis-à-vis d'une société religieuse autoritaire, et c'est en effet là quelque chose de

spécifiquement protestant. Mais qu'a de commun avec cette conception l'autonomie kantienne, qui affirme une indépendance en face de Dieu, qui est la contradictoire directe de la théorie luthérienne? Car enfin, s'il y a bien des manières de comprendre cette célèbre autonomie, et d'aucuns, voire des rationalistes, l'interprètent d'une manière que plus d'un thomiste trouverait presque orthodoxe, à coup sûr toutes ont ceci de commun qu'elles expliquent l'autonomie kantienne de manière à laisser peu ou point de place au « bon plaisir » de Dieu. Qu'on lise maintenant dans Luther la théorie de la prédestination, et on verra de quelle manière choquante apparaît ce bon plaisir, et dans quel relief il met l'arbitraire divin. Il semble donc que s'il y a du protestantisme dans le système de Kant, tout au moins les auteurs qui revendiquent le « sage de Kœnigsberg » comme le « philosophe du protestantisme » n'ont pas encore réussi à dégager clairement en quoi consiste l'affinité qu'ils croient pressentir entre le kantisme et leur confession religieuse.

Il a été question presque exclusivement du livre de M. Bauch, et nous l'avons discuté avec le sérieux qu'il mérite. Le discours de M. Kaftan, trop bref pour apporter une contribution importante à la question, n'avait pas, du reste, suivant l'expression de M. Bauch, d'intérêt philosophique.

H. LÉARD.

LE CRÉPUSCULE DU LUTHÉRANISME, par Eug. Bloch. 1 vol. in-18, 62 pages, chez Bloud.

Ce tout petit livre est merveilleusement instructif pour tous ceux qu'intéressent à quelque point de vue que ce soit les évolutions religieuses contemporaines. Il y a tout à parier qu'il sera une véritable révélation pour les lecteurs français. Habitués que nous sommes, depuis quelques années surtout, à ne concevoir le problème religieux que sous les espèces de l'évolution théologique et surtout politique du catholicisme, nous ignorons tout du luthéranisme en Allemagne, de sa foi et de sa morale. Dans combien d'esprits ne reste pas implantée l'antithèse classique du Latin rationaliste et du Germain naturellement religieux? Or, voici que le Luthéranisme, par une logique immanente, entreprend officieusement, sinon encore officiellement, de se détruire de ses propres mains : des pasteurs montent en chaire pour « écraser l'infâme », et leur fanatisme antireligieux laisse loin derrière lui les négations voltairiennes et encyclopédiques.

Ces pasteurs antichrétiens ne sont plus une exception : leur nombre et leur audace grandit tous les jours. Ils ont derrière eux la masse compacte des « Libéraux », surtout des laïcs, c'est-à-dire la majorité. Les « Orthodoxes » n'y peuvent, et surtout n'y pourront rien. Les « Consistoires » avouent leur impuissance, et se sentent vaincus d'avance. Ce fait inouï du Luthéranisme se détruisant lui-même peut être considéré d'ores et déjà comme un fait accompli. Les étapes s'accélèrent, et le terme final ne saurait faire de doute. C'est le « Riennisme », selon l'énergique barbarisme de M. Bœglin. — On ne saurait être trop reconnaissant à M. Bœglin de la documentation très serrée de son livre, tout bourré de citations et de faits. Et si pénible qu'en soient les conclusions à toute âme profondément religieuse, puisqu'elles démontrent moins la désagrégation d'une Église que la décadence du sentiment religieux en Allemagne, encore faut-il savoir les accepter et les utiliser comme des faits.

E. B.

III. — THÉODICÉE ET HAGIOGRAPHIE

DER GOTTESBEGRIFF BEI LEIBNIZ, *ein Vorwort zu seinem system*, par Albert Görland, docteur en philosophie (dans la collection *Philosophische Arbeiten*, éditée par Hermann Cohen et Paul Natorp), in-8°, VI-138 pages. Prix : 3 fr. 60. Alfred Töpelmann, Giessen, 1907.

Dans cet opuscule M. Görland étudie le concept de Dieu chez Leibniz. Sa monographie embrasse les points suivants : dans le premier chapitre sont examinés les rapports de Dieu et de la science ; M. Görland traite surtout de l'indépendance que Leibniz, à l'inverse de Descartes, attribuait aux vérités éternelles vis-à-vis de la volonté et même de l'intelligence divine. Le second chapitre a pour objet Dieu et la moralité. Dans le troisième, les concepts de possibilité et de réalité, de nécessité, de cause efficiente et finale, sont expliqués dans le sens et, la plupart du temps, dans les termes mêmes de Leibniz. Le quatrième chapitre concerne la contingence du monde ; enfin, le cinquième et dernier développe les preuves leibniziennes de l'existence de Dieu.

L'étude est presque tout entière faite de citations expresses ou de résumés de textes. C'est dire qu'elle est d'une objectivité qui ne laisse rien à désirer. On aurait aimé cependant que cette méthode un peu servile ait fait place, au moins de temps en temps, à un procédé plus philosophique : l'étude eût gagné, pensons-nous, à paraphraser par-

fois et à interpréter. Telle quelle, elle rapproche des éléments que le lecteur devrait aller chercher à travers les sept volumes de l'édition Gerhardt : c'est un bon service qu'elle nous rend. L'auteur a pris soin de réunir à la fin du volume (de la p. 77 à la p. 138), en les traduisant en allemand, les textes eux-mêmes. Presque à chaque ligne, on peut de l'auteur passer ainsi à Leibniz lui-même, et contrôler les affirmations.

Malheureusement cette traduction laisse bien à désirer. On est surpris d'y trouver des contresens, dont la répercussion se fait parfois sentir dans la dissertation même. Citation 19 : Leibniz avait écrit : (*hoc est proprium veritatibus necessariis quod contrarium implicat in terminis. Ita in geometricis theorematibus semper ostendi potest contrarium implicare*. — M. Görland ne se contente pas de traduire obscurément la première phrase : « le contraire est contenu dans les concepts » (*das Gegenteil in den Begriffen enthalten ist*), mais comme pour montrer qu'il ne connaît décidément pas le sens du mot *implicare* dans la terminologie scolastique, il rend ainsi la seconde phrase : « On peut montrer en ce qui regarde les théorèmes géométriques qu'ils incluent le contraire » (*das sie das Gegenteil einschliessen*). Le vrai sens est : on peut montrer que le contraire est absurde. — Citation 200 : l'expression *contrarium facile evincitur* est traduite : le contraire est aisément réfuté (*widerlegt*). Cependant, quelques lignes plus bas, le mot *evincit* est bien rendu par le verbe *démontrer!* — Citation 110.15 : Leibniz avait écrit : *Est... ordo nihil aliud quam relatio plurium distinctiva. Et confusio est cum plura quidem adsunt, sed non est ratio quodvis a quovis distinguendi* (G. VII, 290). M. Görland prend *distinctiva* pour *distincta* : « l'ordre n'est rien autre que la distincte relation de plusieurs (*die distinkte Beziehung von Mehrerem*) ». La phrase qui suit montre pourtant assez clairement qu'il s'agit d'une distinction effectuée par la relation même (*eine Beziehung unterscheidend von Mehrerem*).

Il y a encore d'autres méprises de ce genre. Le français n'est guère mieux traité. La citation 21 offre un contresens dans la deuxième phrase. — L'idée de Leibniz (p. 12) est complètement défigurée par un contresens : on nous dit que, suivant Leibniz, la vérité doit être placée dans « un rapport à Dieu (*rapport zu Gott*) » ; le texte auquel on nous renvoie signifie simplement que la vérité est dans le rapport qui existe entre les objets des idées, lequel rapport est le même pour Dieu et pour nous, malgré la différence de ses idées et des nôtres. — D'autres fois le traducteur hésite ; par exemple, l'expression leibnizienne pour exprimer la nécessité qui incline sans contraindre : Dieu

est *porté* au bien, est rendue une fois *bereit* avec le mot français entre parenthèses, dans le corps de l'étude (p. 24) et une autre fois *geneigt* dans l'appendice (p. 95). La deuxième traduction est seule exacte.

Citation 183 : la correction *véritablement* pour *variablement* détruit le sens de la phrase, qui est très intelligible sans elle. Leibniz fait l'hypothèse que la quantité de perfection reste la même dans la nature, alors que l'ordre de sa distribution varie.

Nous regrettons de n'avoir pu louer un opuscule dont le bon renom scientifique de ses éditeurs nous avait fait espérer plus de sérieux.

M. T.

SAINTE MÉLANIE, par Georges Goyau : de la collection *Les Saints*. 1 vol. in-12 de x-211 pages, Lecoffre, Paris, 1908.

Dans la préface de ce volume, M. Goyau fait l'historique de la biographie relative à sainte Mélanie. Le cardinal Rampolla, en 1884, alors qu'il était nonce à Madrid, découvrit à la bibliothèque de l'Escurial une biographie latine de la sainte. Sur ces entrefaites, nommé par Léon XIII aux hautes fonctions que l'on sait, le cardinal Rampolla dut abandonner ses travaux d'érudition. Il ne put les reprendre qu'en 1903, et en 1905 paraissait à la typographie vaticane l'imposant volume : *Santa Melania Giuniore, Senatrice Romana.* M. Goyau étudie les autres sources qui lui servirent pour la confection du livre qui paraît aujourd'hui, et les discute.

Quant à la physionomie morale de la sainte, j'en connais peu d'aussi attachantes. « S'étant appauvrie malgré les lois, s'étant déclassée malgré les préjugés, ayant émigré de sa caste pour vivre en un contact fraternel avec ses anciennes esclaves, Mélanie s'en fut au berceau même du christianisme servir la culture nouvelle avec la finesse et la dextérité qu'elle devait à la culture ancienne ; et l'audace même de cet exode témoigna de la défaite morale du vieux monde, au moment même où l'entrée d'Alaric à Rome le faisait brutalement s'effondrer. »

Mélanie naquit d'une famille extraordinairement fortunée, dans une des plus belles villas patriciennes du mont Celius. Publicola et Albine, les parents de Mélanie, la marient à un nommé Pinien. Le jeune couple a une fille, puis un fils qui meurt aussitôt. Mélanie tombe grièvement malade et, afin de satisfaire un de ses plus fervents

désirs, fait jurer à son mari de vivre dans la chasteté absolue. Pinien accepte, et aussitôt Mélanie est guérie. Je passe sur les macérations et les jeûnes auxquels la sainte se soumet. Elle distribue son immense fortune autour d'elle jusqu'au jour où le Sénat, qui se scandalise de cette soif de pauvreté, trouve plus simple de confisquer tous ses biens. L'année terrible 410, alors qu'Alaric incendie Rome, Pinien et Mélanie passent en Afrique, fondent des monastères, prêchent la chasteté. De 418 à 431, Mélanie parcourt la Palestine, visite les ermites d'Égypte et vit en recluse. Son mari meurt en 432. Mélanie organise un monastère d'hommes sur le mont des Oliviers. Elle part en 436 pour Constantinople, reprend en 437 la route de Palestine et meurt en 439.

M. Goyau a fait revivre de façon saisissante cette sainte d'une si haute intelligence et d'une si contagieuse vertu. Il faut lire ce livre, où l'histoire de Mélanie est replacée dans son cadre social et remercier l'auteur du modèle de biographie qu'il nous offre.

T. DE VISAN.

SŒUR MARIE DU DIVIN CŒUR, NÉE DROSTE ZU VISCHERING, RELIGIEUSE DU BON-PASTEUR (1863-1899), par l'abbé Louis Chasle, aumônier du Bon-Pasteur d'Angers. 1 vol. in-12, Paris, Beauchesne.

Voici une nouvelle et séduisante contribution à l'histoire de la mystique catholique et à la psychologie religieuse. Sœur Marie du Divin Cœur, morte il y a moins de neuf ans, semble, en effet, continuer la tradition des Gertrude, des Catherine de Sienne et des Marguerite-Marie, avec cette particularité que le secret de ses révélations et de son union mystique fut ignoré jusqu'à sa mort des habitants mêmes de son monastère.

Deux traits principaux caractérisent sa physionomie :

D'une part, sa sérénité et sa joie au milieu des souffrances d'une myélite aiguë qui consuma sa vie à trente-six ans.

Et, d'autre part, en dépit de cette longue maladie et d'un invincible attrait pour le repos de la contemplation, sa merveilleuse activité dans le gouvernement d'un refuge de quatre cents pénitentes, et dans les multiples œuvres qu'elle conçut, entreprit et mena à bonne fin au dedans et au dehors, sous l'impulsion de l'amour divin qui la subjuguait.

Aussi ce « document humain » se recommande-t-il à l'attention du psychologue non seulement pour ses descriptions originales de faits mystiques, mais encore comme confirmation éclatante de cette double loi que beaucoup s'obstinent à méconnaître : l'oraison, et en particulier l'oraison mystique, est une incomparable pourvoyeuse d'activité bienfaisante extérieure, aussi bien que d'énergie et de paix intérieures.

M. S.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES [1]

COMMENT FORMER UN ESPRIT, par le Dr Toulouse. — 1 vol. in-16, broché, 3 fr. 50, Hachette et Cie, Paris.

Voici le titre des principaux chapitres de ce livre :

Comprendre ou savoir ; — Comment acquérir les faits ; — Comment observer ; — Comment juger ; — Comment sentir ; — Comment agir ; — Comment être avec les autres ; — Comment être soi ; — Principes de morale sexuelle ; — Comment éviter le mal.

LA MORALE RATIONNELLE *dans ses relations avec la Philosophie générale,* par Albert Leclère, Docteur ès lettres, Professeur agrégé à la Faculté des Lettres de l'Université de Berne. 1 vol. in-8° de 544 pages, Paris, Félix Alcan, 7 fr. 50.

L'auteur a tenté une synthèse de toutes les questions fondamentales de la Philosophie en vue d'établir une *Morale rigoureusement rationnelle à tout esprit sans préjugés.* Partant des données actuelles du problème philosophique, il distingue la Philosophie de la Religion et élabore une Classification des Sciences, puis des tendances irréductibles de la spéculation philosophique, pour arriver à l'idée d'une Morale dont il cherche la trace tout le long de l'Histoire de la Philosophie. Ensuite, il construit cette Morale même dont il parcourt successivement les applications pratiques : Morale individuelle, inter-individuelle, familiale, civile et cosmopolitique,

(1) Pour la rapidité de l'information et en attendant le compte rendu détaillé qui pourra en être fait, nous publions une note bibliographique des livres qui nous sont envoyés. Ces notes ne sont qu'une annonce et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

religieuse. L'auteur conclut à la possibilité, à l'obligation même de réaliser par la libre initiative des individus, seuls ou associés, tous les desiderata de la conscience moderne.

INTRODUCTION PHYSIOLOGIQUE A L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE. *Conférences sur la physiologie du système nerveux de l'homme*, faites à la Faculté des lettres de Montpellir. par J. Grasset, professeur de clinique médicale à l'Université de Montpellier. Préface de M. Benoist, recteur de l'Académie de Montpellier. 1 vol in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, avec 47 figures dans le texte, 5 francs. Félix Alcan, éditeur.

Le Dr Grasset a voulu, dans une série de Conférences que reproduit ce livre, fournir aux élèves en philosophie de la Faculté des lettres une introduction physiologique nécessaire à leurs études philosophiques ultérieures. Après quelques notions générales sur la constitution du système nerveux, l'auteur étudie d'abord longuement les fonctions psychiques proprement dites (fonctions psychiques supérieures et inférieures, fonctions psychiques générales, fonctions psychiques dans la vie individuelle, la vie sociale et la vie de l'espèce), puis les fonctions psychomotrices et psychosensorielles ou psychosensitives (langage, émotion et mimique, fonction sensitivomotrice générale, orientation et équilibre, vision, ouïe, goût, odorat, fonctions de nutrition).

FERDINAND BRUNETIÈRE, par George Fonsegrive, agrégé de l'Université. 1 vol. in-16. Prix : 1 franc. *Franco* : 1 fr. 20. — Librairie Bloud et Cie, 4, rue Madame, Paris-VIe.

Cet opuscule contient l'exposé systématique des idées et des théories émises par le regretté F. Brunetière. Une première partie nous fait assister à la genèse historique de ses grandes théories, l'auteur nous retrace les évolutions successives de la pensée de Brunetière, il a soin de montrer en même temps l'unité vivante et profonde de cette âme de penseur, « qui toute sa vie se laissa faire par la vérité »!... Dans les divers domaines où il développa son activité, Brunetière resta fidèle aux principes essentiels que son infatigable travail lui avait fournis. Critique, sociologue, philosophe, apologiste, il ne cherche pas la pure spéculation ; ce qu'il veut, c'est un accroissement de la vie morale et religieuse de ses lecteurs.

PÉRIODIQUES ALLEMANDS

Archiv für Geschichte der Philosophie. — Kant Studien. — Annalen der Naturphilosophie. — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — Viesteljahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie und Soziologie.

ARCHIV FUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

Avril 1907. — *La philosophie religieuse de Schopenhauer*, par Dr Weidel, à Magdeburg (279-321). Schopenhauer n'a presque jamais exposé *ex professo* sa philosophie religieuse, et cependant les problèmes de la religion l'attiraient, comme en témoigne le nombre de considérations qu'il leur accorde occasionnellement. De ces nombreux passages des œuvres de Schopenhauer, l'auteur cherche à dégager un exposé d'ensemble. Le cœur du christianisme, pour Schopenhauer, c'est son pessimisme, sa plus profonde doctrine, celle du péché originel et de la renaissance nécessaire, et c'est là ce qui lui rend le christianisme sympathique. Mais d'ailleurs, le christianisme est, lui semble-t-il, indissolublement lié au judaïsme, religion dénuée de tendance métaphysique, puis il n'est pas une pure doctrine ; au contraire, sa dogmatique renferme, pour une bonne part, des faits historiques, érigés en dogmes. Aussi n'est-il point devenu et ne saurait-il devenir une religion universelle, mondiale. D'ailleurs, les œuvres de Schopenhauer ne manquent pas de déclamations violentes contre la religion.

Sur la doctrine des attributs dans Spinoza par Anna Tumarkin, à Berne (322-331). L'auteur combat la théorie de Kuno Fischer, qui interprète les attributs comme des forces, et donne au panthéisme de Spinoza la couleur toute moderne du parallélisme psychologique.

Le développement du concept d'âme chez Spinoza, fondement pour l'intelligence de sa doctrine du parallélisme des attributs, par O. Baensch, 1er article (332-344). La théorie particulière à Spinoza du parallélisme des attributs a sa racine dans son concept de l'âme. L'auteur montre bien comment, du concept cartésien d'âme substantielle et libre, Spinoza, poussé par la logique de son système, parvint à celui d'âme modale sans liberté, pour aboutir à l'âme idée du corps.

Théories antiques de la lumière, par A.-E. Haas (345-386). Intéressante revue des théories émises par les philosophes grecs pour expliquer l'art visuel : l'auteur en distingue sept différentes : 1° la théorie des rayons visuels, l'œil projetant sa lumière sur les choses (Pythagore) ; 2° la théorie épicurienne des espèces ; 3° la théorie de l'impression sur l'air (Démocrite) ; 4° la théorie platonicienne des deux lumières interne et externe ; 5° la théorie aristotélicienne du médium transparent, la plus profonde que nous ait léguée l'antiquité et souvent toute voisine des théories modernes ; 6° la théorie stoïcienne de la tension de l'air, modification de la théorie des rayons visuels ; 7° théorie d'une action psychique à distance (Néo-platoniciens).

La théorie de l'Univers de Leone Medigo et les rapports qu'elle soutient avec les théories grecques et celles de ses contemporains, par E. Appel (387-400). Leone Medigo (Leo Hebræus), auteur des *Dialoghi di Amore*, a subi surtout l'influence de Platon ; celle de Marsile Ficin et celle de Pic de La Mirandole sont encore aisément reconnaissables. Il est possible qu'il ait exercé quelque influence sur la théorie spinoziste de l'amour de Dieu. Leone est foncièrement dualiste et divise jusqu'à l'âme. Dans le premier article, l'auteur étudie la conception du monde organique dans la philosophie de Leone.

Juillet 1907. — *La philosophie d'Héraclite d'Éphèse dans son rapport avec la civilisation de l'Ionie*, par M. Wundt (431-455). Le mot de Hegel que la philosophie d'une époque est la réflexion par laquelle cette époque prend conscience d'elle-même, ne trouve nulle part de meilleure application qu'à propos de la philosophie d'Héraclite. L'auteur esquisse les changements, les révolutions, le manque de stabilité qui signalent cette période de l'histoire de l'Ionie. D'où le πάντα ῥεῖ et la doctrine du devenir. En appendice, une étude sur le logos d'Héraclite. Pour l'auteur, ce logos n'est pas la Raison qui mène le monde, quoique la théorie d'Héraclite soit un acheminement à cette conception.

Le développement du concept d'âme chez Spinoza, fondement pour l'intelligence de sa doctrine du parallélisme des attributs, par O. Baensch, 2e article (456-495). — L'auteur montre comment Spinoza conserva encore longtemps des parties de son ancienne doctrine, notamment dans l'explication de la sensation, mais qu'il parvint cependant à la doctrine du parallélisme des attributs, dont le parallélisme psychophysique n'est qu'une partie. Spinoza ne se rendit jamais compte que le parallélisme de l'attribut de la pensée par rapport à un autre attribut n'était pas et ne pouvait être le même que le

parallélisme de l'attribut de l'étendue, et par suite, comme le remarquait Tchimhaus, un attribut aurait, mieux que d'autres, exprimé la substance, ce qui est absolument contraire au spinozisme.

La théorie de l'Univers de Leone Medigo et les rapports qu'elle soutient avec les théories grecques et celles de ses contemporains, par E. Appel, 2e article (496-520). — Comment Leone conçut le monde sidéral, ses théories fantastiques, sa conception de l'âme du monde, de Dieu, de l'homme.

Suite des pensées et ordre de la métaphysique aristotélicienne, par A. Goedeekemeyer à Göttingen (521-542), 1er article. — L'auteur regrette, à bon droit, que le chef-d'œuvre de la littérature métaphysicienne nous soit parvenu dans un tel état de désordre, et il s'efforce, par une critique sévère du texte, d'y remédier.

Sur le conditionnement historique de Kant, par R. Witten (543-546). — Kant conditionné, d'une part, par le scepticisme de Hume, d'autre part, par la désertion nécessaire de toute spéculation philosophique : connaître l'essence des choses.

KANT STUDIEN.

Février 1907. — *Kant et la Mathématique moderne,* par E. Cossirer (1-49). — L'article est à propos des ouvrages de MM. Couturat et Russell sur les principes des Mathématiques. Sans doute, Kant a exagéré l'importance de l'intuition en mathématique ; il n'est pas suffisamment rationaliste, et la mathématique peut et même doit se comprendre comme un système d'analyse. Mais si toute vérité mathématique est analytique et, par contre, toute vérité d'expérience synthétique, il y a un abîme entre les deux sortes de vérités, et que devient cette unité de la méthode scientifique, dont parle si éloquemment M. Couturat dans son bel ouvrage sur Leibniz et le rôle universel qu'il attribuait alors à la déduction ? Si l'intuition ne doit point jouer de rôle dans la preuve mathématique, elle est nécessaire, au point de départ, pour indiquer à la déduction la voie qu'elle doit suivre.

Kant et la tâche actuelle de la Logique, par F. Medicus (50-74). — Cette tâche actuelle de la Logique, c'est de devenir réelle, au sens de Fichte et de Hegel au lieu de rester formelle, c'est de se transformer en dialectique. Or, la dialectique, c'est le criticisme conséquent.

Les limites de l'empirisme et du rationalisme dans la Critique de la Raison pure, par Dr O. Ewold (75-103). — Théorie ambiguë de la chose en soi dans la *Critique de la Raison pure,* ses deux manières de l'in-

terpréter : 1° idéal total de la Raison ; 2° cause de nos sensations ou de limite de nos connaissances. Kant comprend la chose en soi, tantôt dans le premier sens, tantôt dans le second. Ce manque de limite précise entre le rationalisme et l'empirisme se trouve dans l'usage que Kant fait, et dans la théorie qu'il donne des catégories. Les catégories comprennent, dans leur nature même et structure intime, des éléments empiriques.

Le Christ de Kant, par Pfarrer Dr H. Staeps, à Theningen (Baden) (104-116). Ce qui intéresse Kant, ce n'est la personne historique du Christ, c'est l'ensemble des idées morales et des idées qu'il représente.

La critique du jugement de Kant, par W.-B. Waterman, Boston (Mass.) (117-123). Article en langue anglaise. Soutient contre Wildelbrand que Kant n'a jamais prétendu que la finalité soit toujours une source de plaisir.

Juin 1907. — *Sur la doctrine de Kant du schématisme de la raison pure*, tiré d'une œuvre posthume de Walter Zchocke, et publié par H. Rickert (157-212). — Kant, après avoir complètement séparé l'entendement et la sensibilité, se voit dans la nécessité, pour les unir et pour empêcher que les intuitions restent informes et les formes vides, de recourir à un troisième intermédiaire, le schème. Mais l'intuition formelle de la géométrie et de l'arithmétique, plus encore, la simple direction formelle « auprès » ou « après », suppose une synthèse de l'entendement.

Expérience et Géométrie, et leur rapport du point de vue de la théorie de la connaissance, par B. Bauch (212-235). — Article dans le même ordre d'idées que l'article de M. E. Cossirer, cité plus haut. Le véritable problème de la critique de la connaissance concerne les mathématiques, ce n'est pas surtout le contenu des principes mathématiques, mais plutôt le rôle qu'ils jouent dans l'édifice de la réalité objective.

ANNALEN DER NATURPHILOSOPHIE.

Avril 1907. — *Le premier problème de la théorie*, par F. Wald, à Kladno en Bohême (1-15). — L'auteur défend ses théories contre le professeur Arrhenius et le professeur Nasini qui les attaquent. Son but principal n'était pas de supprimer l'hypothèse des atomes, mais bien, d'une part, de donner plus de rigueur à la pensée chimique et, d'autre part, d'expliquer pourquoi chaque phase d'une réaction de n éléments, au lieu de n-1 variations, n'en présente qu'un nombre peu considérable.

Séries illusoires, appendice à la causalité, par Dr W.-M. Frankl (16-19). — L'auteur appelle séries illusoires les séries dont les facteurs se succèdent dans le temps sans lien de causalité, par exemple les phases de croissance d'une plante et les péripéties d'un voyage en chemin de fer. Il distingue sept espèces de telles séries.

Les lois générales de la physique et leur rapport au deuxième principe de la Thermodynamique, par A.-E. Haas, à Vienne (20-30). — Le principe de l'entropie reste encore une pierre de scandale pour nombre de savants, l'auteur s'applique à montrer que l'entropie n'est pas quelque chose d'isolé ou d'accidentel, mais, au contraire, s'harmonise avec l'ensemble des lois physiques.

Personnalité et immortalité, par W. Ostwald (30-57). — L'auteur ne croit pas à l'immortalité de l'âme (il ne discute point du reste les preuves que depuis deux mille ans tant d'illustres philosophes ont apportées pour démontrer leur croyance), il estime qu'une Éthique demeure possible même pour qui rejette cette immortalité, et même qu'une telle négation favorise la solution du problème moral.

Le concept de direction et son importance en philosophie, par R. Goldscheid, à Vienne (58-92). — Tentative de construire toute une philosophie sur le concept de direction, par exemple mouvement, énergie, finalité. Celui qui découvre des buts possibles fait autant que celui qui découvre une nouvelle cause.

ZEITSCHRIFT FUR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK.

Avril 1907. — *Sur la place de la théorie de l'objet dans le système des sciences,* par A. Meinong (1-46) (3e article). — La théorie de l'objet n'est pas la Logique, mais elle donne à la Logique un fondement essentiel. D'ailleurs quelques philosophes, en particulier G. Itelson au Congrès de Genève, ont entendu la Logique comme l'auteur sa théorie de l'objet. En terminant par quelques explications de détails, M. Meinonj recommande le respect des faits.

Le symbole esthétique, par R.-M. Wernaer, à Cambridge Mass (47-75). — Le symbole prend une place de plus en plus importante en esthétique. L'auteur veut 1° esquisser les traits essentiels du symbole, et il prend comme thème l'*Angelus* de Millet ; 2° en définir les limites ; 3° distinguer le symbole esthétique du symbole intellectuel.

Contributions au problème du donné, par K. Groos (75-92). — Le donné tout à fait primitif est toujours une expérience actuelle. S'il s'agit du donné particulier qui est le point de départ d'un travail de

pensée spécial, ce donné est lui-même conditionné par la direction de l'intérêt spécial de la personne qui l'expérimente.

Juillet 1907. — *Panthéisme et théisme dans la théorie de Lotze sur l'absolu*, par P. Sickel, à Essen (113-141). — On ne saurait trouver dans la philosophie de Lotze la fusion souhaitée du panthéisme avec le théisme. Cette philosophie n'est pas conséquente. Le cœur de Lotze est théiste, mais son intelligence reste moniste. D'autre part, c'est peut-être à cette absence d'exclusivisme, à cet effet pour satisfaire toutes les tendances de la nature humaine, que la philosophie de Lotze doit de rencontrer tant de sympathies.

La valeur théorique de la synthèse chimique, par O. v. d. Pfordten (141-165). — Le monde extérieur tel qu'il existe indépendamment des sens de l'homme ne peut être directement atteint par la pensée, mais il est connu par analogie, suivant des « conformités » qui possèdent une valeur théorique déterminée. Les exemples de l'auteur sont empruntés à la chimie.

Pour défendre la possibilité du libre arbitre (1er article), par R. Manno (165-191). — C'est là un article préparatoire qui pose des prémisses d'où l'auteur tirera un argument en faveur du libre arbitre. L'auteur suppose un système de masses très petites, parfaitement élastiques et douées de vitesses différentes. Une des masses change spontanément de direction, mais sans modifier sa vitesse. Les constantes essentielles demeurent ce qu'elles étaient.

La rénovation de l'École de Fries, par O. Siebert (192-202). — L'année dernière, de jeunes savants ont donné une suite au journal jadis célèbre : *Abhandlungen der Friesschen Schule*. Ce qui a provoqué cette rénovation de l'École de Fries, c'est la pensée de la méthode scientifique qu'elle employa toujours.

Le libre arbitre, une question à M. G. Noth, par K.-B.-R. Aars (202-204). — Cette question est : Les circonstances étant les mêmes, complètement les mêmes, l'âme agit-elle toujours de la même manière ?

Une confusion de texte dans l'édition Gebhardt des « Nouveaux Essais » de Leibniz, par R. Folkenberg (204-206). — Dans le premier chapitre manque une partie notable (§ 19-25), probablement par suite d'une perte de quelques feuilles du manuscrit alors utilisé.

VIERTELJAHRSSCHRIFT FUR WISSENSCHAFTLICHE PHILOSOPHIE AND SOZIOLOGIE.

Mars 1907. — *L'origine du concept de causalité*, par R.-M. Meyer, à Berlin (1-20). — L'espace, le temps, la causalité, sont les trois dimen-

sions de l'homme intellectuel. Le concept de causalité naît aussitôt que l'on peut considérer, en fonction des relations spatiales, des événements qui soutiennent entre eux des relations de temps.

Le problème de la volonté, aperçu historique et explication, par Kart Geissler, à Lucerne (21-65). — L'aperçu historique fait les deux tiers de l'article (21-43) et commence à Platon pour finir à G. Noth. Puis l'auteur étudie certains concepts des mathématiques : infini, point, zéro, égalité, qui sont tous des concepts limités. De même, l'absence de causalité dans l'action libre. Il y a là un exemple d'équilibre habile, et l'action de l'âme est un infiniment petit.

La pensée de la réalité, par G. Wernick, à Kiel, 4e article (57-86). — L'auteur y discute la question des jugements négatifs et de l'existence qu'ils impliquent.

L'histoire de l'éducation à la lumière de la sociologie, par P. Barth, à Leipzig. VI (87-120). — Tableau de la société européenne à la fin du moyen âge, les divers courants scientifiques. Les Universités. L'éducation chez les chevaliers, dans la bourgeoisie. Rien d'organisé pour l'instruction des paysans. Le *De institutione puerorum regalium* de Vincent de Beauvais reflète les changements opérés.

Juillet 1907. — *Sur le concept et le principe de la conscience*, par M. Frischeisen-Kohler, à Berlin (145-201). — La conscience est la condition première de toute expérience, mais cette conscience n'est pas quelque chose d'individuel. Le moi et le non-moi trouvent également leur place à l'intérieur de cette conscience. On peut, du reste, comprendre la conscience dans un sens psychologique, mais ce n'est pas ainsi que l'auteur l'entend.

La mémoire des noms propres, par C.-M. Geissler, à Erfurt (203-223). — Comment on retrouve un nom propre oublié à l'aide de sons et allitérations similaires dont on a gardé le souvenir.

Le simple dans la Nature, par E. Reyer, à Vienne (223-258). — A la base d'une foule d'hypothèses est l'axiome que la nature est simple. Or, la simplicité n'est pas quelque chose qui convient à la nature, mais une exigence de notre esprit.

H. LÉARD.

REVUE DES PÉRIODIQUES ANGLAIS

The Hibbert Journal. — The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods.

HIBBERT JOURNAL.

Octobre 1906. — Pierre Gassendi et les atomes, épisode du conflit de la théologie avec la science à ses débuts, par J. Masson, M. A., L. L. D. (85-104). Comme le sous-titre l'indique, l'auteur expose le conflit de la théologie et des sciences à la fin du XVIe siècle et au commencement du XVIIe, et dans ce cadre un rapide aperçu de la vie et des doctrines de Gassendi, notamment de sa controverse avec le P. Cazræus.

La Recherche psychique et son œuvre dans le domaine de la pensée religieuse, par J.-A. Hill (113-118). — *La Society for Psychical Research* a recueilli un bon nombre de faits prouvant la continuation de la vie de l'âme après la mort et la possibilité d'un commerce entre les esprits des morts et les survivants.

Dialogue sur le châtiment éternel, par le Rév. J. Gerard, S.-J. (119-135). — Intéressant dialogue sur cette grave question ; l'interlocuteur incroyant, Oliver, reconnaît que la doctrine de l'éternité des peines, exposée par Roland au nom de l'Église catholique, ne contient pas les contradictions révoltantes qu'il pensait, et Roland admet du reste que la raison seule ne pourrait la démontrer.

Avril 1907. — Le Néo-stoïcisme, par Prof. E.-A. Sounenschein, M. A., D. Litt. (541-553). — Ce sont les théories du Rév. R. J. Campbell et de sir Oliver Lodge que l'auteur dénomme ainsi à cause de leur doctrine de l'Immanence de Dieu. On pourrait objecter le matérialisme des stoïciens, mais on peut au contraire trouver une ressemblance entre la doctrine stoïcienne du feu rationnel et la théorie de l'éther telle que l'expose sir Oliver Lodge.

Entre la vie et la mort (553-557). — Récit anonyme d'une expérience dont le Directeur du *Hibbert Journal* croit pouvoir garantir la réalité.

Personnalité en Dieu, dans le Christ, dans l'homme, par A.-E. Garvie, M. A., D. D. (558-571). — Trois caractères de la personnalité : unité, identité, activité dans le sens du développement propre. Il faut y joindre l'attrait idéal du devoir, d'où dérive l'immortalité. Si l'on supprime de ce concept de personnalité ce qui implique limitation, on a la personnalité divine.

Les Guérisons miraculeuses et leur explication par l'excitation nerveuse, par R.-J. Ryle, M. A. M. D. (572-586). — Il y a des difficultés, conclut l'auteur, à admettre l'historicité des guérisons de l'Évangile, mais il y en a aussi à les regarder comme des fictions. La théorie de l'excitation nerveuse veut prendre à la fois les deux positions et ne résout aucune des difficultés qu'on peut faire à l'une et à l'autre hypothèse.

Ce que la pensée religieuse doit à Kant, par Rev. G. Golloway B.-D., D. Phil. (639-659). — C'est moins par ses travaux spécifiquement religieux que par son système que Kant a influé sur la philosophie religieuse du siècle suivant. Et les concepts les plus importants sont de ce point de vue : la limitation du domaine de la science, la distinction profonde entre savoir et croire, la grande importance donnée aux valeurs morales, enfin le concept de personnalité.

JOURNAL OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHOD.

3 janvier 1907. — Problèmes dans l'analyse de la mémoire consciente, par F. Kuhlmenir (5-14). — Ces problèmes sont : l'analyse de la mémoire consciente en ses éléments ; l'étude de la nature et des causes des illusions de mémoire.

La Nature de l'expérience, par R.-W. Sellars (14-18). — Le principe de contradiction n'est pas la voie qui conduit à la connaissance de cette nature ; on y parvient en considérant l'expérience comme une relation des individus l'un avec l'autre.

17 Janvier. — Les désirs dans l'être qui a conscience de soi, par A.-O. Lovejoy (29-40). — La conscience transforme les désirs et les impulsions. L'être raisonnable dans l'acte qui décide de son orientation initiale ne choisit pas une fin abstraite, mais son élection se porte sur des attributs ou adjectifs qui sont susceptibles de s'appliquer à sa personnalité en vertu d'un jugement moral.

Les Antécédents mentaux des mouvements volontaires, par E.-L. Thorndike (40-42). — Il n'est pas indispensable que tout mouvement volontaire intentionnel s'accompagne d'images des sensations.

31 Janvier. — Le Pragmatisme, planche de salut contre le doute philosophique, par J.-E. Russell (57-64). — Supposé qu'il n'y eût pas hors du pragmatisme une telle planche de salut, il faudrait désespérer, car le pragmatisme ne peut sauver du doute que les pragmatistes et ne saurait contraindre personne à devenir pragmatiste.

14 Février. — La Poésie de la métaphysique d'Anaxagore, par A.-H. Lloyd (85-94). — Elle se trouve dans sa conception du Νοῦς corrigeant ce qu'il y a de paradoxal dans ses *homœomenis*.

Quelques imperfections des théories modernes du jugement, par W.-H. Sheldon (94-100). — Elles ne distinguent pas les quatre aspects du jugement : logique, psychologique, symbolique et grammatical.

Malentendus courants à propos du réalisme, par W. P. Montague (100-105). — Pas d'absurdité à prétendre que notre connaissance ne déforme pas les choses, il n'en résulte pas que nous pouvons connaître les choses indépendamment de notre connaissance.

28 Février. — La Nature de l'explication, par W.-T. Marvin (113-119). — Expliquer c'est analyser, c'est décomposer. Les relations plus simples ainsi découvertes sont des règles de conduite plus aisées. D'où la valeur pragmatique de l'explication.

Éthique individualiste, éthique socialiste, par A.-C. Armotsong (119-122). — L'obligation morale est toujours en quelque sens une obligation envers soi-même. L'individu ne peut ni ne doit disparaître dans la masse.

28 Mars. — Éléments non sensoriels de la perception sensible, par R.-S. Woodworth (169-176). — Une perception n'est pas synthèse de la sensation et de l'image, mais bien une réaction à la sensation, et une réaction non pas motrice, mais mentale. Et cette réaction, cette réponse de l'esprit, quoique provoquée par la sensation, ne saurait se résoudre en elle.

Humanisme et subconscience absolue, par F.-C. Doan (176-183). — Interprétation de l'humanisme dans le sens du Panthéisme d'Hartmann. L'absolu devient divin dans la conscience humaine.

11 Avril. — Le contrôle des idées par les faits, (1er article), par J. Dewez (197-203). — Exposé de la question : les trois positions possibles en face du problème : dualisme, monisme idéaliste, monisme réaliste. Toutes les trois ont leurs difficultés. Solution de l'auteur : les faits sont l'ensemble des circonstances où vit et agit le sujet, l'idée une discussion pour combler des lacunes dans cet ensemble. Le contrôle est le succès même de cette tentation.

Un facteur dans l'évolution de la morale, par F.-C. French (203-209). — Ce facteur c'est l'idée du tabou... Le « tabou » serait l'anneau qui

manquait jusqu'ici entre le stade d'amoralité et le stade de moralité.

Analyse du sentiment et expérimentation, par P.-H. Johnston (209-215). — La place qu'occupèrent à tour de rôle dans la philosophie, pendant tant de siècles, l'entendement et le vouloir appartient maintenant au sentiment. A la place des « réactions organiques », observer plutôt les attitudes corporelles et les tendances naissantes à agir conformément aux sentiments.

25 Avril. — Le Courant de la conscience, par E.-B.-M. Gilvary (225-235). — Contre les moi successifs du Prof. James. Ce serait supprimer l'unité de la conscience, et fausser le témoignage qu'elle donne d'une existence non interrompue.

9 Mai. — Le Contrôle des idées par les faits (2e article), par J. Dewey (253-259). — Développement du premier article (voir plus haut, 11 avril) ; l'auteur justifie sa conception du « Fait ».

Réalisme et objectivité, par B.-H. Bode (259-263). — Réalisme et objectivité ne sont pas des termes identiques. Les émotions et volitions sont des réalités, mais non pas des objets. L'alternative entre l'identité numérique ou la différence numérique de la qualité perçue et de la qualité actuelle est une alternative de bon aloi. L'effort des réalistes pour montrer qu'on ne peut admettre ni l'un ni l'autre ne démontre pas la vérité du réalisme, mais porte au scepticisme.

Garman professeur, par J.-H. Tafts (263-268). — Portrait du professeur. Sa conception de la philosophie comme d'une science non réservée aux spécialistes. Son pragmatisme. Son but : apprendre à penser par lui-même. Un joli trait chez un professeur : la sympathie avec laquelle il accueille les objections faites à ses théories.

23 Mai. — Les Attributs ultimes de la réalité, par J.-E. Boodin (281-289). — Quatre attributs irréductibles entre eux : matière, temps, espace et direction.

Controverse sur la vérité, par W. James et J.-E. Russell (289-297). — Cinq lettres très intéressantes échangées entre W. James (trois lettres) et J.-E. Russell (deux lettres). Conclusion : Russell regarde « signification » et « agrément » comme des termes évidents par eux-mêmes et indéfinissables. W. James pense qu'on peut les expliquer concrètement.

6 Juin. — Le Contrôle des idées par les faits (3e article), par J. Dewez (309-320). — Dans son deuxième article l'auteur développait la première partie de son premier article, la catégorie de fait. Ici il explique davantage la catégorie de signification et d'agrément.

La Vérité et sa vérification, par J.-B. Prott (320-324). — La définition de la vérité d'une idée par la possibilité de la vérifier paraît à

l'auteur contradictoire à l'ensemble du Pragmatisme. Car vérifier suppose une totalité qui n'est jamais donnée dans une expérience finie.

Sur la fonction des images visuelles, par E.-L. Thorndike (324-328). — Expériences faites sur deux cents collégiens par où l'on voit que ceux qui ont les images visuelles les plus nettes ne sont pas ceux qui les interprètent le mieux et se trompent lourdement par exemple sur le nombre de boutons d'un uniforme qu'ils imaginent pourtant avec une exactitude photographique.

20 Juin. — A la poursuite d'un nom oublié, par T.-P. Boiley (337-342). — La recherche d'un nom oublié est une des meilleures expériences pour nous faire connaitre le mécanisme de la mémoire et de l'introspection. Trois phases dans cette recherche.

Suggestions en faveur d'une théorie psychogénétique de l'intelligence, par E. Davies (342-356). — Quatre phases dans le développement de l'intelligence : attention, suggestion, imitation, imagination.

H. LÉARD.

PÉRIODIQUES

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE

(Mars 1907.)

Sur la Nécessité, la Finalité et la Liberté chez Hegel. (Thèse : M. René Berthelot. Discussion : MM. E. Boutroux, Darlu, Delbos, Drouin.)

Le but de cette communication de M. *Berthelot* à la Société de Philosophie a été de bien indiquer l'esprit général et les idées directrices de la philosophie de *Hegel*, qui, le plus souvent, est mal comprise. M. *Berthelot* va montrer en effet que le hégélianisme n'est ni un déterminisme absolu, ni un optimisme intégral, ni un panlogisme. L'intérêt que représentaient déjà par elles-mêmes ces thèses assez nouvelles s'est trouvé considérablement accru lorsque M. Boutroux, intervenant à son tour, a élargi la question en présentant, à propos de la philosophie de Hegel, des remarques érudites et profondes sur les progrès accomplis au cours de l'histoire, par les conceptions philosophiques de la Raison, et sur le sens dans lequel doivent être orientées aujourd'hui les recherches des penseurs. — Nous regrettons de ne pouvoir suivre dans toute la richesse de leurs détails ces différents exposés si neufs, si ingénieux, si solides, et qui mériteraient mieux, assurément, qu'une brève et forcément infidèle analyse.

I

La philosophie de *Hegel*, dit M. *Berthelot*, s'est constituée en réaction à la fois contre l'intellectualisme représenté à ses yeux par *Kant*, et la philosophie romantique de l'intuition personnifiée par *Schelling*. Il reprochait à *Kant* de faire consister la philosophie unique-

ment dans l'étude des conditions de la connaissance *consciente* et de l'*entendement abstrait*, et comme conséquence, dans la seule connaissance de l'universel identifié au nécessaire. *Hegel* voulait, au contraire, que l'on envisageât *dans toute sa richesse* la vie de l'esprit, dont l'entendement abstrait et la connaissance consciente ne sont que des aspects ; et il admet, d'autre part, que le nécessaire peut n'être pas l'universel. — Mais en même temps, différent en cela de *Schelling*, il veut que le philosophe saisisse, entre les formes successives de l'être, un lien de *nécessité rationnelle*. Ainsi *Hegel*, s'écartant à la fois de *Schelling* et de *Kant*, cherche entre l'un et l'autre une position intermédiaire en fondant un rationalisme véritable, une doctrine où la raison sera dégagée de toute sujétion à l'entendement abstrait aussi bien qu'à l'arbitraire du sentiment romantique (1).

Selon M. *Berthelot*, cette philosophie suppose d'un bout à l'autre l'abandon des principes traditionnels de la logique aristotélicienne ; il insiste notamment sur les deux idées suivantes : 1° Pour *Aristote*, chaque concept peut être considéré isolément comme un tout se suffisant à lui-même. *Hegel*, au contraire, montre toujours que si l'on envisage les formes nécessaires de la pensée et du réel, il est impossible de les isoler les unes des autres comme si chacune d'elles avait son indépendance et sa réalité ; on ne peut poser le concept d'aucune réalité prise en elle-même car sous cette forme elle enferme des contradictions ; il faut toujours poser les différentes réalités dans leur rapport avec d'autres réalités (2). 2° *Aristote* considère implicitement les différents concepts comme ayant entre eux des rapports comparables aux parties de l'espace, extérieures les unes aux autres, ou contenues les unes dans les autres ; de sorte que pour passer

(1) M. *Delbos* a reproché à M. *Berthelot* d'avoir dit que *Hegel* considérait la philosophie de *Schelling* comme un philosophe du *Gemüth*, et avait voulu réagir contre elle. M. *Delbos* fait remarquer que, au moment où *Hegel* a commencé à s'opposer à *Schelling*, celui-ci n'avait pas encore adopté l'irrationalisme. M. *Berthelot* a répondu à cette observation que, dès le début, *Schelling* n'est pas un rationaliste au sens que ce mot prendra chez *Hegel*, et que son principe ne pouvait manquer de paraître irrationnel à ce dernier.

M. *Darlu*, à son tour, a reproché à M. *Berthelot* d'avoir opposé le *rationalisme* de *Hegel* à l'*intellectualisme* de *Kant*. Cette opposition dit-il, n'est-elle pas forcée, puisque *Kant* a distingué la *Raison* de l'*Entendement*, et subordonné celui-ci à celle-là ? M. *Berthelot* a répondu qu'il a simplement voulu dire que *Hegel* reprochait à *Kant* de n'avoir pas assez pénétré le sens et les conséquences de la distinction qu'il avait établie, et de n'avoir pas eu une vue assez profonde et assez étendue de ce que c'est que la raison.

(2) Exemple : si l'on veut poser l'*Idée* séparément, en soi, indépendamment de toute matérialité, on va de contradiction en contradiction. De même pour la nature matérielle ; elles ne cessent d'être contradictoires que lorsqu'on les pose dans leur rapport mutuel et dans leur rapport avec l'esprit.

rationnellement d'un terme à un autre, pour progresser, il faut développer le contenu des concepts, c'est-à-dire déduire. Hegel renonce à cette conception de la logique et de la raison, qui est trop étroite pour s'appliquer au réel. Pour lui, comme pour *Platon*, le rapport entre les idées n'est pas comparable aux rapports spatiaux de contenance ou d'extériorité ; il est simplement un rapport d'*ordre ;* et la philosophie consiste à déterminer l'ordre des moments essentiels de l'Idée, des formes essentielles de l'être et de la succession des thèses et des antithèses, qui conduisent par degrés la raison à des synthèses de plus en plus harmonieuses et concrètes à la fois. Mais, contrairement à ce qu'avait pensé *Schelling*, le passage de l'un à l'autre de ces moments se fait *rationnellement* et non pas au moyen d'intuitions arbitraires. Voici comment procède *Hegel :* il pose une notion, une catégorie, et montre que si l'on veut l'affirmer isolément de l'être, comme sa forme exclusive ou définitive, on tombe dans la contradiction, parce qu'on est obligé d'affirmer en même temps la réalité de la catégorie opposée (1). On se trouve ainsi en présence d'une contradiction ; on ne peut la résoudre qu'en posant un troisième terme différent des deux premiers, etc... Ces concepts nouveaux, grâce auxquels, à chaque étape, est levée la contradiction, ne sont du reste pas obtenus (et ceci est très important) par la combinaison des deux premiers ; ils sont une qualité nouvelle que l'esprit saisit par un acte propre d'intellection. La synthèse progressive qu'accomplit la dialectique n'est donc pas une déduction pure et simple, au cours de laquelle on développerait le contenu d'un concept ; elle n'est pas non plus une construction où l'on combinerait un ensemble de plus en plus complexe d'éléments préexistants ; elle est également irréductible à la syllogistique et à l'induction.

On voit déjà, par ce qui précède, que la doctrine de *Hegel* n'est pas un *déterminisme absolu ;* en effet, elle marche sans cesse dans le sens d'une élimination de plus en plus complète des antagonismes, des oppositions que l'on rencontre d'abord dans l'être. Or, selon *Hegel*, chacun de ces antagonismes est une entrave au libre développement de l'être en qui ils se rencontrent ; de sorte que la forme la plus harmonique du réel, la personnalité spirituelle, est essentiellement liberté

(1) Exemple : l'identité ne peut être posée d'une manière absolue, car elle est nécessairement pensée comme étant autre que la différence : on ne peut donc concevoir l'identité sans en affirmer en même temps la différence. Ces deux notions opposées d'identité et de différence ont donc un rapport qui n'est pas celui de contenant à contenu, et qui est cependant tel qu'ils s'impliquent nécessairement l'un l'autre.

et affranchissement de l'être. — Mais de ce que *Hegel* affirme ainsi la liberté de l'esprit, il ne faut pas conclure qu'il pose la contingence réelle comme sa condition ; Hegel ne se pose pas à proprement parler le problème du déterminisme et de la contingence ; à la distinction du nécessaire et du contingent il substitue celle de l'*essentiel* et de l'*accidentel*, l'*essentiel* étant dans la nature, l'esprit, l'histoire, les ensembles qui se laissent enchaîner les uns aux autres, et ont les uns avec les autres des rapports harmoniques ; ce qui reste en dehors de ces systèmes est l'*accidentel* (même lorsque le savant peut en déterminer les causes) et ne mérite pas de retenir l'attention.

Le hégélianisme n'est pas non plus un *optimisme intégral ;* tout ce qui existe n'est pas justifié par cela seul qu'il existe ; il y a des faits qui ne se justifient pas, et d'autres qui ont une valeur plus ou moins grande. Pour juger de la valeur d'un fait, d'une institution ou d'un peuple, il faut évaluer dans quelle mesure il a contribué au développement qui conduit à la réalisation de la vie spirituelle.

Enfin, le hégélianisme n'est pas un *panlogisme*, qui consisterait à vouloir reconstruire l'univers au moyen d'assemblages de concepts abstraits et à soutenir que tous les rapports, matériels et spirituels, se résolvent en rapports logiques ; *Hegel* montre, au contraire, l'absurdité de cette hypothèse, et fait voir que cette absurdité ne cesse que lorsqu'on pose le développement de l'Idée dans l'espace et dans le temps sous forme de Nature matérielle. Ainsi que M. *Berthelot* l'a dit en réponse à une observation de M. *Darlu*, il peut y avoir une intellection progressive indéfinie des choses matérielles par l'esprit, mais il restera toujours en elles quelque chose d'irréductible. — De plus, *Hegel* admet l'extériorité des êtres matériels, « l'inintelligible comme tel » ; ce sont des réalités inférieures qui ne se résolvent pas en esprit. — Enfin, le terme du mouvement dialectique de *Hegel*, c'est la liberté de l'Esprit, c'est-à-dire le pouvoir qu'il possède de dépasser ses formes antérieures, d'une manière imprévisible. L'idéalisme de *Hegel* n'est donc pas un *panlogisme*.

Dans la dernière partie de son exposé, M. *Berthelot* a montré que *Hegel* peut servir de guide pour juger les doctrines contemporaines, de sorte qu'il présente aujourd'hui encore un grand intérêt. Considérons par exemple les théories de M. *Bergson ;* sa conception qualitative et dynamiste de l'esprit, sa forte critique du substantialisme et de l'atomisme, sont conformes à la doctrine hégélienne. Mais il a le tort de ne voir la réalité vraie que dans la vie sentimentale ; et cela tient à ce que, par un aveuglement singulier, il a fait pour la raison ce qu'il reprochait aux associationistes d'avoir fait pour la vie psy-

chologique en général, il l'a spatialisée, et « l'atomisme mental » qu'il avait chassé de la vie psychologique, il l'introduit dans sa conception de la raison. « Il a cru pouvoir, dit M. *Berthelot,* ramener la raison tout entière aux produits immobiles et disjoints de l'activité rationnelle, aux concepts fixés dans les mots, et il a laissé échapper l'activité unificatrice, le mouvement d'interpénétration qui est l'essence de la raison comme il est celle de l'esprit » (p. 137).

M. *Bergson* n'a pas vu que ce qui constitue la raison c'est un rapport d'implication intime, une interpénétration plus parfaite encore que celle que la vie sentimentale présente. Voilà ce que peut nous enseigner la philosophie de *Hegel.*

Elle nous permet aussi de juger les tentatives de réforme logique entreprises par M. *Russel.* Celui-ci a voulu briser les cadres de la logique formelle classique, et cela est bien dans le sens de la philosophie de *Hegel.* Mais M. *Russel* ne tarde pas à admettre un grand nombre de postulats de la logique extensive d'*Aristote.* Aussi, sa tentative est-elle condamnée à échouer. Elle n'aurait chance de réussir que si, s'inspirant d'idées hégéliennes, elle s'efforçait de voir, dans les rapports logiques, des rapports d'ordre inétendu, de direction inextensive, et non des rapports comparables à des relations spatiales.

« Bref, conclut M. *Berthelot,* le défaut commun à la psychologie de M. *Bergson* et à la logique de M. *Russel,* c'est de s'être fait de la raison une idée trop étroite ; c'est de l'avoir, conformément à la tradition de l'*Organon* aristotélicien et contrairement à l'esprit du hégélianisme, involontairement spatialisée » (p. 140).

II

Au sujet des thèses que nous venons de résumer, M. *Boutroux* a présenté des observations d'un grand intérêt (1).

Pour ce qui est du déterminisme, M. *Boutroux* ne pense pas que *Hegel* ait substitué au problème de la *contingence* et de la *nécessité* celui de l'*accidentel* et de l'*essentiel.* Dans l'*Encyclopédie,* par exemple, on trouve des affirmations sur la *contingence;* il définit le contingent : ce qui est sans loi et sans raison ; et non seulement *Hegel* en

(1) Pour la commodité de ce bref résumé, nous prendrons la liberté de ne pas les reproduire tout à fait dans l'ordre où M. *Boutroux* les a énoncées.

admet l'existence, mais même il veut que cet irrationnel, avec les antinomies qu'il engendre, soit le père du concept.

M. *Berthelot* répond que l'interprétation des passages qu'invoque ici M. *Boutroux* renferme des difficultés ; si l'on remet ces passages à leur place dans l'ensemble du système, on doit y voir plutôt une affirmation de l'accident et du hasard. La pensée qu'ils expriment, c'est que les qualités accidentelles de la chose matérielle ne sont pas liées les unes aux autres, ni à la nature interne du concept, par un lien nécessaire. Mais il ne faut pas voir dans cette idée l'affirmation de la contingence proprement dite, cet accidentel, en effet, doit être conçu à peu près sur le type de ce que *Cournot* appelait le *hasard*, comme s'expliquant, non pas par le concept même de la chose considérée, mais par la rencontre, dans cette chose, de plusieurs séries indépendantes. D'ailleurs il faut remarquer que *Hegel* ne pouvait affirmer dogmatiquement ni le déterminisme absolu, ni la contingence proprement dite. Car affirmer l'existence absolue de la contingence, par exemple, ce serait affirmer que l'on peut totaliser définitivement les propriétés explicables d'un objet, et qu'en dehors de cet ensemble de propriétés, il y a celles dont la nature et la liaison demeureront toujours inexplicables ; ce serait soutenir qu'à côté de la nature qui participe à la raison, il y en a une autre qui n'y participe pas ; on poserait ainsi une matière en soi, sans relation avec l'idée et avec l'esprit, ce qui est inadmissible pour *Hegel*.

Passons maintenant à la question de l'*Optimisme*. M. *Boutroux* admet avec M. *Berthelot* que le *hégélianisme* n'est pas un optimisme intégral. Mais il lui semble que M. *Berthelot* a une tendance peut-être excessive à réduire la place que *Hegel* fait à l'optimisme. Il faut, en effet, remarquer que si le mal a une place dans ce système, néanmoins il produit fatalement le bien ; de sorte que, comme le dit fort bien M. *Boutroux*, « la doctrine hégélienne n'est pas un optimisme intégral, mais elle place dans l'idée de l'optimisme intégral la fin et la cause du développement de l'être » (p. 148).

Dans sa réponse à cette objection, M. *Berthelot* insiste sur ce fait que, selon *Hegel*, le mal, même lorsqu'il est condition du bien, n'en est pas moins un mal, une diminution de l'harmonie de l'univers ; bien plus, il n'est pas toujours justifié en tant que condition d'harmonies supérieures (1).

1 Plaçons ici une observation que M. *Drouin* a présentée plus loin, au sujet de l'optimisme. Selon M. *Drouin*, il y a, chez *Hegel*, plus d'optimisme que ne le ferait croire l'exposé de M. *Berthelot*. Car *Hegel* considère le mal comme un *accident* sans relation avec les principes d'abord posés ; il s'en débarrasse ainsi

Mais nous avons hâte d'arriver à des questions plus importantes et, comme on va le voir, d'une portée plus générale : celle du *panlogisme* de *Hegel*, des antécédents de sa philosophie, et des progrès qu'ont accomplis, au cours de l'histoire, les conceptions que les philosophes se sont faites de la *Raison*.

L'intention qui, nous semble-t-il, domine les observations de M. *Boutroux* que nous allons maintenant analyser brièvement, c'est non pas, bien entendu, de diminuer l'originalité de *Hegel*, mais de montrer comment il se rattache plus étroitement qu'il ne pourrait sembler tout d'abord, aux philosophes qui l'ont précédé, comment il les continue, et comment sa philosophie est un moment, une étape provisoire et qui doit être dépassée, de l'évolution de la Raison.

En ce qui concerne d'abord la genèse du hégélianisme, il fait remarquer que, chez les prédécesseurs immédiats de *Hegel*, chez *Kant*, *Fichte*, *Schelling*, cette doctrine est en germe plus nettement que ne l'a dit M. *Berthelot*. Chez *Kant* notamment, elle est préparée par les antinomies et surtout par la distinction de la logique générale et de la logique transcendantale, comme aussi par l'idée de la pénétration dynamique des contraires (1). — Dans l'antiquité aussi on trouve l'indication très nette d'idées auxquelles *Hegel* accordera une grande importance ; d'abord, l'idée qu'il y a dans l'être un principe de chaos, de lutte des contraires, et, d'autre part, le Νοῦς qui ordonne ces éléments (ex. : *Héraclite*, *Platon*, la ὕλη d'*Aristote*). Parmi les modernes il faut mentionner spécialement *Descartes* en insistant sur le caractère spécial du *cogito :* ce que *Descartes* met à la base de la philosophie, ce n'est plus une proposition générale, mais l'aperception du rapport de deux termes (*cogito* et *sum*) extérieurs l'un à l'autre, différents, opposés même en un sens, et qui, néanmoins, sont liés immédiatement l'un à l'autre dans l'intuition par un acte original de l'esprit. — Enfin, M. *Boutroux* montre chez *Pascal* et *Leibniz* des idées fondamentales de *Hegel*.

D'autre part, en ce qui concerne le rapport de la logique aristoté-

à bon compte, pour ne considérer que la nécessité bienfaisante qui relie les divers moments de l'Idée. A cette observation M. *Berthelot* a répondu qu'il n'est pas vrai que *Hegel* ne considère le mal que comme un *accident :* car la désharmonie, dont l'accidentel et le mal sont des formes, est essentielle à l'être, et manifeste la liaison inséparable d'une nécessité bienfaisante avec une fatalité aveugle ou malfaisante.

(1) On pourrait en trouver des exemples dans le pressentiment d'une source commune de la sensibilité et de l'entendement ; ou encore dans la philosophie kantienne de l'histoire, qui nous montre le jeu naturel des passions humaines acheminant les peuples à la liberté.

licienne à la logique de *Hegel*, M. *Boutroux* estime qu'il y a quelque exagération à dire que la conception hégélienne de la raison implique nécessairement l'abandon de la logique aristotélicienne ; car, au fond, c'est sur la logique aristotélicienne elle-même qu'est fondé le hégélianisme. *Hegel*, en effet, admet la valeur du principe de contradiction, et « le hégélianisme est précisément une méthode rationnelle de lever les contradictions partout où elles se présentent, et d'aboutir à poser des concepts qui en soient exempts » (p. 141). En réalité, ce n'est pas sur le principe de contradiction que porte la différence entre *Hegel* et *Aristote, mais sur la conception de l'être : Hegel* admet que les choses sont données avec une contradiction interne ; de plus, la contradiction, chez *Aristote*, ne peut être résolue que par l'élimination d'un des deux termes contradictoires, tandis que *Hegel* admet que ceux-ci peuvent évoluer l'un et l'autre, et se réconcilier au sein d'un troisième terme, qui en est la synthèse.

En ce qui concerne, maintenant, le *panlogisme*, M. *Boutroux* reconnaît que les observations de M. *Berthelot* sont vraies en partie ; il est bien certain que le hégélianisme n'est pas un panlogisme au sens d'une souveraineté pure et simple de la raison logique et de l'entendement. Mais, d'autre part, il faut remarquer que c'est un rationalisme qui élimine finalement l'individuel, comme n'ayant en lui-même aucune valeur, l'intuition comme telle, l'accidentel, le contingent, le donné. De sorte que bien qu'il ne soit pas un intellectualisme purement logique, le hégélianisme partage, avec les systèmes conçus du point de vue purement logique, cette opinion que l'individuel, l'intuitif, le contingent, ne peuvent figurer dans le développement de la philosophie qu'à son point de départ, mais que l'office de la raison est de les transformer en concepts, c'est-à-dire de les éliminer. Le hégélianisme est donc bien, en un sens, un panlogisme.

Les précédentes observations conduisent aux réflexions que M. *Boutroux* a présentées en terminant, sur le hégélianisme dans ses rapports avec le temps présent. — Comme l'a dit fort justement M. *Berthelot*, le mérite de *Hegel* est d'avoir élargi la conception de la raison. Or, « élargir la conception de la raison, assouplir, rendre de plus en plus vivante et spirituelle la notion d'intelligibilité », afin de la rendre plus apte à s'assimiler le réel, c'est l'une des tâches essentielles qui s'imposent à la philosophie de la connaissance. L'histoire montre que c'est dans ce sens qu'elle a évolué. Avec *Parménide*, la raison commence par poser le principe d'identité, conçu sous une forme rigide et étroite, comme la loi fondamentale de la pensée et de l'être ; avec *Platon*, la notion d'intelligibilité se transforme ; il ensei-

gne que comprendre c'est saisir le rapport du même et de l'autre, de l'être et du non-être ; avec *Descartes*, nouvelle révolution ; tandis qu'on professait jusqu'à lui que comprendre c'est essentiellement subsumer le particulier au général, il montre que c'est apercevoir comme liées nécessairement deux choses distinctes ; l'intelligibilité est pour lui « l'aptitude de concepts, extérieurs l'un à l'autre, à être liés immédiatement par l'esprit d'une manière indissoluble. La notion d'intelligibilité s'est encore modifiée avec *Kant, Fichte, Hegel*, chez qui la raison a pour tâche de résoudre les oppositions en unités synthétiques.

Mais l'évolution de la raison n'est pas terminée : il faut encore dépasser *Hegel*. Le progrès de la raison au cours de l'évolution qui vient d'être esquissée a consisté pour elle à s'assouplir, à s'élargir de manière à devenir capable de s'assimiler des éléments de la réalité de plus en plus nombreux, particuliers et individuels (le non-être, avec *Platon* ; la liaison synthétique, avec *Descartes* ; le moral, avec *Kant* ; l'évolution, avec *Hegel*) ; elle a donc marché de l'universel vers l'individuel. *Hegel* a, sans doute, réalisé un progrès dans ce sens ; mais son tort est de dénier toute valeur rationnelle à la variété individuelle. On a vu plus haut comment il procède : partout où il y a diversité, il pousse cette diversité, à l'extrême de manière à la faire devenir incompatibilité et à engendrer la guerre destructrice des forces antagonistes et créatrice de synthèses. De sorte que la dialectique de *Hegel* résout toujours les individus en des couples de contraires qui disparaissent (du moins sous la forme où ils ont existé à leur point de vue) dans une synthèse nouvelle satisfaisant au principe de contradiction. Or, il est difficile d'admettre que les individus n'aient aucune valeur, et que toute la richesse de la nature n'ait pas d'autre sens et d'autre raison d'être que d'aboutir à des oppositions logiques de termes s'abolissant les uns les autres et ne présentant plus d'intérêt après qu'ils ont été absorbés dans une synthèse supérieure. Au lieu de pousser ainsi tout ce qui est autre à se considérer comme contradictoire, il semble qu'il y ait lieu, bien souvent, de considérer comme étant simplement autre ce qui se croit contradictoire, et de montrer que là où l'on croit voir une opposition, il y a, au contraire, possibilité d'une harmonisation, d'une conciliation. — De sorte qu'en somme il semble que le système de *Hegel* pèche encore par étroitesse, en ce qu'il ramène tous les rapports à la contradiction et à la non-contradiction. Et cela revient à dire qu'il est encore trop étroitement asservi à la logique aristotélicienne, à la logique du milieu exclu. Bien plus, cette logique est moins exclusivement appliquée,

en fait, dans la métaphysique d'*Aristote* que dans celle de *Hegel*. Or, cette logique, qui est celle des abstractions, ne s'applique pas au réel ; il faut la développer et l'élargir. Il faut en outre inventer la logique du contingent, de l'individuel, du divers, du dynamique, de l'harmonie, de l'ordre ; chercher, à côté des rapports logiques d'incompatibilité et d'implication, des rapports d'harmonie et de compossibilité entre les choses, acheminer de plus en plus la raison vers l'intelligence de l'individuel, et tâcher de rejoindre le plus possible, par la raison, le sentiment (1).

M. *Berthelot* a répondu à ces différentes observations, d'une manière toujours ingénieuse. Il est vrai, dit-il, que *Hegel* a continué à employer en un certain sens le principe de contradiction ; mais il n'en a pas moins rejeté les postulats spéciaux de la logique classique. Et il ne saurait en être autrement ; car, selon *Hegel*, la logique doit pouvoir s'appliquer au réel ; or, comme, d'autre part, d'après lui dans le réel les contradictions de la logique classique sont identiques, on ne voit pas comment il pourrait juger suffisante la logique d'*Aristote*. Le système de *Hegel* est d'un bout à l'autre la démonstration de cette insuffisance, puisqu'il montre sans cesse comment des termes qui paraîtraient exclusifs l'un de l'autre et même contradictoires si l'on s'en tenait à la logique classique, peuvent coexister et même soutenir des rapports harmoniques ; et ces rapports harmoniques de termes opposés entre eux ne sont ni des rapports de contenance, ni des rapports de coextension, de même que l'opposition n'est pas un rapport d'exclusion. Ce type de rapports ne se ramène donc à aucun de ceux auxquels la logique classique prétend réduire tous les rapports logiques.

De même, selon M. *Berthelot*, M. *Boutroux* a une tendance à exagérer le caractère panlogique de la philosophie de *Hegel* ; il insiste fortement sur cette idée que c'est se méprendre que de penser que *Hegel* ne laisse figurer l'individuel et l'individu dans sa philosophie qu'à son point de départ ; cela ne serait vrai que si chacune des synthèses qui marque une nouvelle étape du progrès dialectique, *absor-*

1 Dans toute cette analyse, nous ne nous sommes pas astreint, ainsi que nous l'avons dit, à respecter l'ordre qu'avait suivi M. *Boutroux* ; mais quand il s'agit d'un penseur qui pousse la rigueur et la méthode aussi loin que fait M. *Boutroux*, cette manière de procéder a besoin de justification. Disons donc que nous avons disposé notre analyse de manière à l'orienter dans le sens de la conclusion qu'on vient de lire ; car, ne pouvant tout conserver, nous avons cru devoir donner le plus de relief possible à ce qui nous paraissait le plus important, en nous efforçant toutefois de ne pas fausser les rapports entre les idées que nous avions à reproduire aussi fidèlement que possible.

bait, détruisait les termes inférieurs. Or, il n'en est rien ; les termes inférieurs ne sont pas abolis d'une manière absolue en tant que point de vue sur l'univers, mais seulement en tant qu'on voudrait les considérer comme les formes totales et définitives de l'être ; l'intuition n'est pas plus résorbée en concept que l'art ou le droit ou la religion, formes moins harmoniques de la vie spirituelle, que la philosophie, qui en est la forme dernière, ne sont abolies par la philosophie. Il faut remarquer, du reste, ainsi que l'a dit plus haut M. *Berthelot*, que chez *Hegel* la personnalité, c'est-à-dire une forme de l'individualité, l'individualité spirituelle, est bien loin d'être sans valeur ; bien plus, elle est ce qui donne sa valeur à tout le reste. *Hegel* fait donc à l'*individualité* une place plus importante que ne pourraient le faire supposer les observations de M. *Boutroux*.

De tout cela il résulte que *Hegel*, en somme, paraît bien avoir essayé de résoudre le problème même que M. *Boutroux* lui reprochait d'avoir laissé de côté ; il n'a pas éliminé l'intuition et l'individuel et a bien essayé de « montrer que des termes peuvent être différents sans être contradictoires, et qu'entre des termes différents la raison est susceptible d'établir des rapports de compossibilité et d'harmonie » (p. 167). Sans doute il n'a pas apporté sur ce point une solution définitive, mais il a bien marqué la direction dans laquelle on doit la chercher.

M. *Drouin*, à la suite de l'observation générale sur l'*optimisme de Hegel*, que nous avons indiquée dans la note de la page 308, a fait remarquer que, sur le terrain de l'action, *Hegel* a été conduit par son optimisme à approuver les régimes politiques et sociaux établis. Il n'en saurait, du reste, être autrement, puisque, selon *Hegel*, l'individu en tant que tel n'a pas de droits, car il n'existe de droits qu'incorporés à l'organisme de l'État.

Cette observation a conduit M. *Berthelot* à présenter des remarques fort intéressantes. — Il reconnaît d'abord que *Hegel* a approuvé d'une manière excessive les institutions de son pays et de son temps. Mais cette attitude n'est pas commandée par les principes mêmes de sa morale et de ses doctrines sociales. Il n'est pas vrai que *Hegel* ait admis que tout état social est justifié par son existence même ; car lorsqu'un régime établi est en contradiction avec l'idéal social qu'il tend à réaliser, la protestation contre ce régime est un droit. — Il n'est pas vrai non plus que l'individu n'ait aucun droit contre l'État. « *Hegel*, dit M. *Berthelot*, n'accepte ni la théorie de la Grèce antique, qui

sacrifiait l'individu à l'État, ni la théorie libérale classique qui se réclame d'un individualisme abstrait et utopique ; et il cherche à faire la synthèse des deux doctrines » (p. 180). L'organisation sociale doit assurer le développement de l'individu, mais sans laisser la lutte des égoïsmes mettre obstacle au droit de vivre des individus et à cette liberté réelle qui consiste dans le pouvoir sur la nature par lequel l'individu satisfait ses besoins matériels. — Il ne faut pas oublier, du reste, que si la personnalité spirituelle ne peut se réaliser que dans un milieu social et juridique, inversement, selon *Hegel*, « la société, la morale et le droit doivent surtout leur valeur à ce qu'ils sont la condition de la personnalité spirituelle, de la liberté véritable, et ils perdraient par suite ce qui leur donne une signification et une valeur, s'ils entravaient le développement des formes supérieures de la vie de l'esprit » (p. 180).

Ce qui, du reste, achève de montrer que l'esprit et les principes généraux du hégélianisme ne sont pas en opposition avec les doctrines de réformation sociale, c'est que l'on voit des réformateurs être pénétrés de l'influence hégélienne. C'est ce que montre M. *Berthelot* d'une manière tout à fait intéressante, à propos de *Karl Marx*.

Tel est, dans ses traits essentiels, le contenu de ce numéro du *Bulletin de la Société de Philosophie ;* nous espérons en avoir fait soupçonner l'intérêt, et avoir donné à nos lecteurs le désir de le lire ; car, d'un côté, on y voit un *Hegel* qui ne répond guère à l'idée que l'on s'en fait le plus souvent, et, de l'autre, on y trouve, avec de remarquables indications sur l'histoire de la Raison, les éléments d'une théorie nouvelle, plus compréhensive et plus souple.

PAUL FONTANA.

SOMMAIRE DES REVUES

Annales de Philosophie chrétienne, 79e année.

N° 4 (Janvier 1908). — H. Bremond : Autour de Newman (338-369). — Ed. Schiffmacher : La limite de l'Infini (370-402). — A. Palmieri : Le Problème russe (403-411).

Revue de l'Hypnotisme, 22e année.

N° 7 (Janvier 1908). — Dr Spehl : Influence de la culture physique sur le caractère, sur le moral et sur la race (195-199). — Dr Clark Bell : Action de la suggestion ambiante sur la longévité (200-205). — Dr Joseph Wiazemski : De l'application de la suggestion hypnotique au traitement des maladies organiques (206-209). — Lépinay : L'Infanticide chez les animaux (210-213). — Dr Coste de Lagrave : Éducation de la volonté et de l'intelligence par l'auto-suggestion (214-219).

La Revue des Idées, 5e année.

N° 49 (16 Janvier 1908). — Alphonse Chide : Synonymie (1-20). — Charles Benoit : L'Attraction newtonienne (21-36). — André Lebey : Les Hommes et les partis autour de Louis-Bonaparte en 1848 (37-63). — Le Lieutenant-Colonel Blaimad : Les grands enseignements de la guerre russo-japonaise, l'artillerie (64-90).

Revue de Métaphysique et de Morale.

(Janvier 1908.) — Émile Boutroux : William James et l'expérience religieuse (1-27). — H. Bergson : A propos de l'évolution de l'intelligence géométrique (28-33). — H. Bouasse : Évolution de la matière et physique des corps solides (34-54). — G. Dwelshauvers : De l'intuition dans l'acte de l'esprit (55-65).

Études critiques. — G. Cantecor : Études de morale positive par M. Belot (66-92). — D. Parodi : Le Pragmatisme d'après MM. W. James et Schiller (93-112).

Discussions. — Sur la logique du droit (réponse à L. Mallieux) (113-117).

Questions pratiques. — P. Bureau : Le droit de grève et la liberté du travail (118-128).

La Revue du Mois, 3e année.

N° 26 (10 Février 1908). — Émile Picard : De la Science (129-142). — Marcel Plessix : Le Programme indigène en Tunisie (149-158). — Jacques Duclaux : La Synthèse chimique (159-174). — Henri Grappin : La Science dans l'esthétique de Flaubert (175-191). — Francis Mury : Les Fédérations Houngouses en Mandchourie (192-215).

Revue philosophique, 33e année.

(Janvier 1908.) — A. Lalande : Pragmatisme, humanisme et vérité (1-26). — F. Paulhan : La contradiction de l'homme (27-47). — J.-J. van Biervliet : La Psychologie quantitative (*fin*) (48-70). — Dr Jankelevitch : Guerre et Pacifisme, d'après des ouvrages récents (71-90).

(Février 1908.) — Millioud : Essai sur l'histoire naturelle des idées (113-144).

— Paulhan : La Contradiction de l'homme (*suite et fin*) 145-168). — Dr Champeaux : Une critique des langues conventionnelles 169-173). — Dr G. Dumas : La logique d'un dement 174-194).

Revue des Questions scientifiques.

20 Janvier 1908. — P. Duhem : Josiah-Willard Gibbs : A propos de la publication de ses mémoires scientifiques (5-43). — A. Mensbrugghe : L'Élimination darwinienne dans la répression (*fin*) 44-90). — R. P. Charles : La Navigation commerciale depuis trente ans (91-123). — Van Gehuchten : Le Mécanisme des mouvements réflexes (124-148). — R. P. Thirion : Pascal, l'horreur du vide et la pression atmosphérique (149-251).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques.

N° 1 (Janvier 1908). — R. Garrigou-Lagrange : Intellectualisme et liberté de saint Thomas (*suite*) 5-32). — Th. Heitz : La Philosophie et la foi chez les disciples d'Abélard (33-50). — A. Gardeil : La Notion du lien théologique (51-73). — A. Gauchie : Les Assemblées du Clergé de France sous l'ancien régime (74-95). — Th. Mainage : Canonicité et authenticité (96-97). — A. Lemonnyer : Saint Thomas et l'histoire inspirée (98-99).

Revue scientifique, 5e série, tome IX.

N° 1 (4 Janvier 1908). — J. Thoulet : Étude minéralogique des roches sédimentaires. — D. Luizet : Les travaux de Z. Roussin, sur les matières colorantes artificielles. — P.-S. de Magalhaes : L'Anobiidé, ravageur de livres, au Brésil.

N° 2 (11 Janvier 1908). — H. Hallopeau : Nouveau traitement de la syphilis dans sa première période. — E. Marchoux : La Fièvre jaune. — L. Franchet : A propos de la réorganisation des musées nationaux.

N° 3 (17 Janvier 1908). — A. Balland : L'Évolution culinaire. — E. Coustet : Photographie des couleurs, les procédés par dispersion. — F. Marchoux : La Fièvre jaune.

Revue de synthèse historique.

N° 45 (Décembre 1907). — Dr S. Jankelevitch : L'Histoire et la vie (249-254). — Lucien Febvre : Guillaume Budé et les origines de l'humanisme français (255-277). — Paul Lacombe : Notes sur Taine (278-298). — G. Pagès : Questions d'enseignement (299-311).

Annalen der Naturphilosophie.

(24 décembre 2907.) — W. Ostwald : Psychographische Studien. I. Humphry Davy (257-294). — Max Frischeisen Köhler : Die Realität der sinnlichen Erscheinungen (295-365). — Georg Helm : Die kollektiven Formen der Energie (366-372). — Theodor Hager : Zur vissenschaftlichen Grenzbereinigung (373-376). — Dr W.-M. Frankl : Die ryklischen Kausabreihen (377-380). — Dr W.-M. Frankl : Die allgemeinen kausalen Grenzwerte (381-384). — J. Baudoin de Courtenay : Zur Kritik der künstlichen Weltsprachen (385-433). — Paul Hausmeister : Zuordnung und Kausalität (434-442). — Philipp Frankk : Kausalgesetz und Erfarung (443-450).

Philosophisches Jahrbuch, 21 Band.

Erstes Heft 1908. — C. Gutberlet : Der gegenwartige Stand der psychologisches Forschung (1-32). — G. Wunderle : Die lehre des Aristoteles von der Zeit (33-55). — E. Zuschi : Die Naturlehre Bonavaturas (56-89). — J. Geyser : Die Vorzuge und Schwächen der neueren Untersuchung der Denkvorgänge durch das Aussageesperiment (90-102). — C. Renner : Zur Aequipolienz der Urteile (103-104).

International journal of ethics, vol. XVIII.

N° 1 (January 1908). — Ramsden Balonforth : The moral development of the native races in south Africa (137-150). — John-A. Ryan : Is stock Watering immo-

ral 151-167). — Chester HOLCOMBE : Oriental ethics compared with werstern systems (168-186). — E. BOUTROUX : The Psychology of mysticism (187-195). — Chass.-W. SUPER : Motive in conduct (196-204). — Ira-W. HOWERTH : The social ideal (205-219). — Charles-Théodore BURNETT : A Fundamental test for determinism (220-225).

Mind.

N° 65 (January 1908). — Hubert FOSTON : Non-Phenomenality and Otherness (1-19). — The EDITOR : Immediacy, Mediacy and Coherence (20-47). — Mary-Hay WOOD : Plato's Psychology in its Bearing on the Development of Will (48-73). — Carveth READ : A Posthumous Chapter by J.-S. Mill (74-78).

Monist.

N° 3 (Juillet 1907). — Lawrence-H. MILLS : Avesta Eschatology compared with the books of Daniel and Revelation. — O.-F. COOK : Agriculture the basis o Education. — EDITOR : The oracle of Yahveh. — Ephraim-M. EPSTEIN : The mosaic names of God and what they denote. — Daisetz-Teitaro SUZUKI : A brief history of early chinese Philosophy. — William-Ellery LEONARD : The fragments of Empedocles (*in verse*).

N° 4 (Octobre 1907). — W. OSTWALD : The modern Theory of Energetics. — EDITOR : Prof. Ostwald's Philosophy. — O. PFLEIDERER : The evolution of Christianity. — W.-E. LEONARD : Empedocles ; the man, the philosopher, the poet. — A.-G. POHLMAN : The heredity of Upright position and some of his disadvantages. — L.-H. MILLS : Avesta Eschatology (*concluded*).

The Philosophical Review, vol. XVII.

N° 97 (January 1908). — Prof. W. JAMES : The Pragmatist Account of Truth and its Misunderstanders (1-17). — Prof. H.-A. OVERSTREET : The Ground of the Time-Illusion (18-29). — C.-F. KEARY : Matter in ancient and modern philosophy (30-41). — Prof. Wulbur URBAN : What is the function of a General Theory of Value (42-62).

The Psycological Review, vol. XV.

N° 1 (January 1908). — H.-R. MARSHALL : The methods of the Naturalist and Psychologist (1-24). — G.-M. FERNALD : The effect of Brightness of Background on the Appearance of Color-Stimuli in Peripheral Vision (25-43). — B. SIDIS : The doctrine of Primary and Secondary sensory elements (44-68).

Cœnobium, anno II.

N° 1. — Anesaki MASAHAR : Cenobio Laico nell' Estremo Oriente (3). — Em. DUPRAT : L'Attitude pragmatiste (13). — Raffaele OTTOLENGHI : Il Cristianesimo è un Buddismo rinnovato ? (18). — Goblet D'ALVIELLA : Le Prologue du Quatrième Évangile et la Philosophie de l'Évolution (34). — Angelo CRESPI : Evoluzione e Creazione (39). — Marcel HÉBERT : Note sur Eugène Carrière (46). — Francesco CHIESA : Simplicio (49). — Dott. G. DROMARD : Les Droits du Pathologique dans la Littérature et dans l'Art (60). — Stéphane SERVANT : Vanité des Vanités (67). — O. MALAGODI : Ignorabimus (67). — Jean LABOR : Fragments de quatrains de al Ghazalli (68).

Rivista filosofica. Anno IX, Vol. X, Fasc. 5.

(Novembre-Décembre.) — E. JUVALTA : Il metodo dell' Economia Pura nell' Etica (577-601). — G. ROSSI : Vico ne' tempi di Vico (602-634). — E. MORSELLI : Vita morale e vita sociale (635-653). — E. DI CARLO : La filosofia del Diritto ridotta alla Filosofia dell' Economia (654-671). — A. FAGGI : Un Poeta Filosofo (Sully-Prudhomme) (672-676).

Rivista Rosminiana, anno II.

N° 6 (1er Febbraio 1908). — Antonio Rosmini : Diario Filosofico di Adolfo***, II. Pasquale Galluppi (Primo) (369). — Giuseppe Morando : A. Rosmini e la Pedagogia (375). — Felice Ferri : Le Illusioni psicologiche dei positivisti. Lettera IV (399). — Corinna Gavazzi : Il pensiero critico-letterario di A. Rosmini. IV. Gli studi e la questione della lingua (414).

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

SOUTENANCE DE THÈSES A LA SORBONNE

Le 13 janvier 1908, M. *E. Bréhier*, agrégé de l'Université, professeur de philosophie au lycée de Laval, a soutenu devant la Faculté des lettres de l'Université de Paris, en vue de l'obtention du grade de *docteur ès lettres*, les deux thèses suivantes :

1° *Thèse complémentaire : La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme.*

2° *Thèse principale : Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.*

I

Thèse complémentaire. — *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme.*

Le jury pour cette première thèse était constitué par M. *Boutroux*, de l'Institut, président, et par MM. *Lévy-Bruhl* et *Delbos*.

M. *Bréhier* dégage d'abord le sens général de sa thèse.

La question que j'ai traitée, dit-il, se rattache dans ma pensée à une question générale relative à tout le stoïcisme : quelle est la raison de l'évolution qui a conduit le stoïcisme à remplacer la notion de la réalité conçue comme apparentée à la pensée, par la pure et simple notion de corps?

Par *incorporels* les stoïciens entendaient quatre choses : l' « exprimable » (λεκτόν), le vide (κένον), le lieu (τόπος), le temps (χρόνος) ; et afin que l'idée de l'être puisse être entièrement déterminée par elle-même, ils essaient d'expulser ces incorporels du monde sensible ; et en cela ils s'écartent de *Platon* et d'*Aristote*. Les stoïciens se trouvaient ainsi en

présence de plusieurs problèmes. 1° Les événements qui surviennent à un être sont, semble-t-il, accidentels; pour le bronze, par exemple, il est accidentel qu'il devienne la matière d'une statue ou d'un autre objet. Il y a donc, à ce point de vue, une première indétermination dans l'être sensible. 2° Le lieu est un facteur de la détermination de l'être sensible ; mais comme ce facteur ne vient pas de l'être corporel lui-même, il y aurait, de ce fait, une seconde indétermination dans l'être sensible. 3° L'être sensible considéré dans le temps ne peut pas être tout à fait déterminé, parce qu'il change à chaque instant. — Voici comment les stoïciens résolvent ces trois questions. 1° Ils distinguent les *accidents* véritables et les *événements*, qui ne sont que de simples effets de la nature de l'être considéré. 2° Pour le *lieu*, ils reviennent à une théorie rejetée par *Aristote*. Celui-ci définissait le lieu par les extrémités des corps environnants, et non par les intervalles entre ces extrémités. Les stoïciens, au contraire, admettent cette dernière théorie, parce que pour eux les corps ne sont pas impénétrables ; ils sont mêlés les uns aux autres; dès lors, on ne peut pas faire appel, pour définir le lieu, aux limites des autres corps, puisqu'elles n'existent pas; le lieu est défini par le *plein du corps* lui-même, et est conçu, non pas déterminé de l'extérieur, mais comme le résultat de la qualité propre qui constitue un individu corporel. 3° Enfin, les stoïciens considèrent, comme *Aristote*, le temps comme la mesure du mouvement ; mais ils conçoivent autrement le mouvement. Car, tandis que pour *Aristote*, le mouvement est le passage de la puissance à l'acte, pour les stoïciens, il est un acte, il est même quelque chose de stable; et de cette façon, il cesse d'être un principe d'indétermination. — De cette façon, les stoïciens croient concevoir les incorporels comme n'ajoutant rien aux corps sensibles, mais comme découlant des propriétés de ces corps antérieurement posées.

Cette théorie des *incorporels* a d'importantes conséquences au point de vue logique. Car si le réel est tout entier corporel, la connaissance que nous en avons ne peut être que la sensation, et nous ne pouvons avoir de connaissance dialectique proprement dite ; celle-ci ne pourra plus porter sur les corps eux-mêmes, mais seulement sur leurs effets, qu'elle se bornera à exprimer en formules à forme hypothétique. Ainsi que l'a remarqué M. *Brochard*, cette dialectique nouvelle est, dans sa forme, tout à fait semblable à notre logique inductive. Mais cette analogie ne dépasse pas la forme, puisque les stoïciens n'ont jamais essayé d'établir des lois ; la loi, en effet, est essentiellement une proposition synthétique, tandis que les stoïciens n'admettent jamais entre l'antécédent et le conséquent que des relations d'identité ou analogues à l'identité.

La logique des stoïciens, orientée dans le sens du formalisme, et par cela même qu'elle s'écartait du réel, devait demeurer absolument inféconde. Et la raison de cette évolution du stoïcisme doit être cherchée dans la théorie des *incorporels,* qui a eu pour effet de lui fermer la voie de la science en lui interdisant la dialectique.

Telle est l'idée la plus importante de ma thèse.

M. *Boutroux* félicite M. *Bréhier* d'avoir bien vu ce qu'était l'ancien stoïcisme et d'avoir bien compris sa préoccupation d'éliminer l'indéterminé ; il l'approuve aussi d'avoir bien montré que la logique stoïcienne ne peut être une logique de *Stuart Mill ;* il le loue enfin de s'être livré à une lecture très complète des textes. — Mais il lui reproche de n'avoir pas indiqué au début de sa thèse quel était l'état de la question d'après les travaux antérieurs.

Je suis frappé, continue M. *Boutroux,* de trouver, dès la première page de votre livre, une assimilation entre *intelligible* et *incorporel.* Ce rapprochement ne me paraît pas s'imposer, et l'on verra un *Locke,* par exemple, dire qu'après tout nous ne savons pas si la matière ne pourrait pas penser ; de sorte que le raisonnement que vous fondez sur cette assimilation n'est pas irréfutable, et l'on ne peut pas se contenter de dire avec vous : puisque les stoïciens ont éliminé de l'être l'incorporel, ils en ont éliminé de même coup toute pensée, toute intelligibilité, de sorte que celles-ci se trouvent rejetées hors de l'être. Cela vous conduit aussi à dire que, selon les stoïciens, l'incorporel n'existe pas; en réalité, ils n'ont pas eu sur cette question une doctrine très ferme et très nette. Il est probable qu'ils se contentaient d'abord d'affirmer que les incorporels existent, mais sans bien préciser quel était leur genre d'existence. En fait, ils n'ont jamais dit que les incorporels n'ont aucune espèce d'existence ; et même ils les appellent ὄντα, sans déterminer quel degré de réalité est le leur.

M. *Bréhier* fait remarquer que les stoïciens ne veulent pas admettre de degrés dans la réalité.

M. *Boutroux.* — Ils *voudraient* n'en pas admettre ; c'était la gageure de l'ancien stoïcisme, mais qu'ils n'ont pas pu tenir.

Aux pages 27, 28, parlant de la *contrariété* et de la *contradiction,* vous avez renversé les termes ; vous appelez contrariété ce qu'on appelle contradiction, et *vice-versa,* et vous ne prêtez pas aux stoïciens leur véritable doctrine sur ce point. Un passage de *Sextus Empiricus* que lit M. *Boutroux* montre que les stoïciens sont, sur cette question, d'accord avec la logique aristotélicienne.

A propos de la *Séméiologie* des stoïciens, dit M. *Boutroux,* vous prétendez qu'il y a chez eux rapport d'identité entre le signe et la chose signifiée. S'il en était absolument ainsi, cette séméiologie n'au-

rait pas grand intérêt. En un sens, pourtant, votre interprétation est acceptable : car on peut remarquer que, d'après les stoïciens, sous des apparences hétérogènes et extérieures les unes aux autres, circule une même raison universelle. Entendue ainsi, cette idée n'est pas stérile, et l'on remarquera qu'aujourd'hui encore la supposition d'une identité sous les différences apparentes des choses est un des moteurs de la recherche scientifique.

Pour ce qui est de la doctrine des *incorporels*, continue M. *Boutroux*, je n'en vois pas la genèse dans le stoïcisme de la même façon que vous. Selon moi, les stoïciens, rencontrant des choses qui n'agissent ni ne pâtissent, et qui ne se laissent pas ramener au corporel, se sont efforcés de s'en débarrasser ; mais ils n'ont pas essayé de les ramener à la pensée ; et je ne crois pas qu'on puisse dire que ce soit là de la pensée.

M. *Bréhier*. — De la pensée *dialectique*.

M. *Boutroux*. — Oui, mais la pensée dialectique chez les stoïciens n'est déjà plus la pensée ; elle est séparée de la νόησις ; elle n'est que de la pensée verbale. C'est cette pensée seulement qu'ils ont expulsée de l'être ; et c'est pour cela qu'elle est devenue stérile.

En somme, la conclusion qui se dégage de cela, c'est que la logique séparée du réel, la pensée factice et artificielle, sont absolument stériles. De sorte que cette doctrine stoïcienne ne porte nullement atteinte à la pensée véritable ; elle fournit simplement une réduction à l'absurde de toute théorie qui voudrait fonder une logique purement formelle. Je ne souscrirais donc pas à ce que vous dites à la fin de votre thèse de l'influence de cette théorie des *incorporels* sur l'avenir du *stoïcisme*, sur le caractère moral et mystiqueq u'il prendra.

M. *Lévy-Bruhl* fait remarquer que M. *Bréhier* a négligé d'indiquer nettement quelle position il prend en face de la thèse de M. *Brochard* (1), qui a essayé de montrer que la logique des stoïciens est un pressentiment de celle de *J. Stuart Mill*, et l'opinion de M. *Hamelin* (2), qui a soutenu que la conception de M. *Brochard* pouvait être admise avec quelques modifications.

M. *Bréhier*, pour préciser sa thèse, dit que la logique des stoïciens est une modification de celle d'*Aristote*, mais qu'elle n'est pas voisine des logiques modernes.

M. *Lévy-Bruhl*. — Vous établissez (p. 50) entre τὸ πᾶν et τὸ ὅλον une

(1) V. BROCHARD : *Sur la logique des stoïciens*. (*Arch. f. Gesch. der Phil.*, 1892, vol. V, n° 4.)

(2) HAMELIN : *Sur la logique des stoïciens*. (*Année philosophique*, 12e année, p. 12.)

distinction dont vous tirez des conséquences importantes. Or, pour cette question, vous vous référez à quatre textes. Les trois premiers disent simplement que les stoïciens font une distinction entre τὸ ὅλον et τὸ πᾶν. Seul, le quatrième texte contient des considérations sur lesquelles vous vous appuyez pour tirer vos conséquences. Or, l'auteur du seul texte sur lequel vous vous fondez est ici surtout préoccupé de trouver des contradictions chez les stoïciens ; il n'est donc pas d'une bonne méthode de vous servir d'un texte d'allure polémique comme celui-là, surtout en l'absence d'autres textes qui le confirment.

Dans ce même passage vous faites un rapprochement entre la doctrine stoïcienne et la solution d'une antinomie kantienne (p. 51). Outre que vous ne rapportez pas avec une entière exactitude la pensée de *Kant*, ce rapprochement n'a qu'une valeur purement accidentelle. — De même, le rapprochement que vous faites (p. 26) avec *Hume* est factice.

M. *Delbos* loue M. *Bréhier* de sa connaissance minutieuse des textes, mais trouve regrettable qu'il n'ait pas indiqué l'état de la question, ni déterminé sa position exacte par rapport aux opinions défendues par MM. *Brochard* et *Hamelin ;* il fait enfin remarquer que la forme est parfois insuffisante et ne traduit pas exactement la pensée que l'auteur voudrait exprimer.

A la page 5, continue M. *Delbos*, vous dites que *Platon* et *Aristote* acceptent parfois assez volontiers des explications mécanistes. Ceci aurait besoin d'être expliqué ; et vous négligez même d'indiquer des références.

M. *Bréhier*. — Il m'est arrivé à moi-même assez souvent de trouver chez ces philosophes des explications mécanistes.

M. *Delbos*. — Mais la question est de savoir s'ils ont admis que l'on pouvait trouver dans le mécanisme des causes complètes.

A propos de *Kant* et des *Stoïciens* (p. 43), je crois que vous avez été trompé par le mot *idéalité* dont parle *Kant* et celui d'ἀσώματον employé par les *Stoïciens*. Je crois que si l'on voulait, sur cette question, trouver des analogies entre les *Stoïciens* et quelques philosophes modernes, que c'est surtout chez *Leibniz* qu'on les trouverait.

Votre thèse générale, différente en cela de celles de MM. *Hamelin* et *Brochard*, continue M. *Delbos*, consiste à montrer qu'il y a, chez les *Stoïciens*, séparation entre la pensée logique et la connaissance du réel. Ne pourrait-on pas admettre, et cette conjecture viendrait à l'appui de votre thèse, que l'origine de cette doctrine stoïcienne se trouve peut-être chez *Antisthènes*, tel que le présente *Platon ?*

M. *Bréhier* croit que cela est possible.

II

THÈSE PRINCIPALE. — *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.*

M. Boutroux, de l'Institut, président ; MM. Séailles, Rodier, Picavet.

M. *Bréhier* expose les idées principales de sa thèse.

On trouve chez *Philon*, dit-il, des fragments très divers, qui ressemblent le plus souvent à des morceaux de manuel ; la question se pose alors de savoir si *Philon* a fait seulement œuvre de compilateur, s'il est un pur et simple doxographe, ou si, au contraire, son œuvre présente une unité véritable.

En faveur de la première thèse, on peut faire ressortir le but exégétique de l'œuvre de *Philon ;* celui-ci se serait alors borné à prendre de tous côtés, chez ses prédécesseurs, ce qui pouvait servir à la fin qu'il se proposait ; et, dans ce cas, les fragments philosophiques des doctrines antérieures que l'on trouve chez lui ne présenteraient guère qu'un intérêt historique, et l'on ne devrait lui attribuer aucune unité d'inspiration.

M. *Bréhier* rejette cette thèse. Car il fait remarquer que *Philon*, grâce à sa méthode allégorique, interprète dans un sens bien déterminé les doctrines de ses prédécesseurs ; il les fait servir à la connaissance d'une *histoire de l'âme ;* il montre par elles comment l'âme évolue du bien au mal et du mal au bien, jusqu'à ce qu'elle atteigne, avec *Moïse*, à son état de perfection. Tel est le but auquel est subordonnée la méthode de *Philon ;* et c'est là ce qui fait que sa doctrine marque un tournant de la pensée occidentale et présente une double originalité : 1° Les doctrines grecques ont toutes pour *Philon* un sens exclusivement moral ; et cela même donne à son œuvre un caractère tout à fait nouveau ; elle n'a plus la tenue scientifique que présentaient les doctrines grecques ; partout où celles-ci mettaient des explications physiques, *Philon* cherche des explications morales. C'est ainsi que chez lui Dieu, le λόγος, le πνεῦμα des stoïciens, deviennent des principes de conduite et des objets de culte. — 2° Étant des principes d'explication, les doctrines grecques étaient nécessairement exclusives les unes des autres. Elles ne le sont plus chez *Philon ;* interprétées par lui, elles n'expriment plus que des aspects de l'état moral de l'âme ; car l'idée que nous nous faisons des choses et des

personnes dépend du stade moral où nous sommes arrivés. — Le point de vue auquel se place ainsi *Philon* se manifeste chez lui par l'horreur de la pensée spéculative pour elle-même, et de la vérité cherchée pour elle-même. Il se traduit aussi par une classification très nette et nouvelle des doctrines grecques, fondée sur le degré de moralité qui correspond à chacune d'elles. Au plus bas degré moral *Philon* place la doctrine épicurienne qui disperse la causalité dans les atomes et met l'idéal dans le plaisir. Au même degré se trouve la théorie de *Protagoras*. Un peu plus haut se trouve la morale péripatéticienne, parce qu'elle admet l'existence de biens de l'âme. Au-dessus de ces doctrines, la cosmologie stoïcienne ; enfin, au plus haut degré, les doctrines spiritualistes : théories morales des stoïciens, des platoniciens, qui sont l'expression d'une vie spirituelle. — En somme, *Philon* distingue deux espèces de doctrines : celles qui nient et celles qui affirment une vie de l'âme. C'est la première fois qu'on trouve nettement marquée l'opposition du matérialisme et du spiritualisme. Entre ces deux groupes de doctrines opposées, *Philon* place le scepticisme *Héraclite*, *Œnésidème*, *Socrate*, considéré par *Philon* comme le chef des doctrines sceptiques, car le scepticisme devait avoir pour résultat de montrer à l'homme son néant et de le convaincre qu'il ne peut trouver d'appui dans le monde sensible.

Tel est le sens nouveau que *Philon* donne aux doctrines grecques.

Mais ce qui précède montre que ce qu'il y a d'essentiel à ses yeux, c'est la *vie spirituelle*. Qu'est-ce donc que cette vie spirituelle ? Elle n'est pas la contemplation d'un objet, mais la *prise de possession de l'âme par des êtres intelligibles*. Cette prise de possession comporte différents degrés qui s'ordonnent le long d'une ligne ascendante, ce qui permet à *Philon* de réunir dans son système les doctrines et les religions les plus différentes, même la mythologie grecque. Celle-ci, il est vrai, dans un sens très inférieur.

Sur la nature de cette prise de possession de l'âme par les êtres intelligibles, *Philon* n'a pas une doctrine très précise ; il oscille entre la conception d'une influence morale subie par l'âme et la conception d'une espèce de transformation mystique, une fusion de l'âme avec Dieu. — Ces deux conceptions qui ne peuvent s'accorder ont deux origines différentes. La doctrine de l'apothéose de l'âme a sa source dans des conceptions égyptiennes de l'époque essénienne et teintées d'hellénisme. A ces tendances mystiques est venue se mêler l'influence judaïque, qui les a restreintes et modérées. Car, pour le judaïsme, Dieu est un chef, un guide.

Telles sont les idées maîtresses de la thèse de M. *Bréhier* ; il en

résulte, conclut M. *Bréhier*, que le philonisme a ajouté aux idées qui faisaient le fond de la philosophie grecque des points de vue nouveaux.

M. *Boutroux* félicite M. *Bréhier* de l'exposé méthodique et clair qu'il vient de présenter. Mais il aurait désiré que, dès le début de sa thèse, M. *Bréhier* eût mis le lecteur au courant de l'état de la question.

Parlant de la *méthode allégorique* de *Philon*, continue M. *Boutroux*, vous dites qu'une telle méthode est arbitraire. Ce serait peut-être vrai s'il était établi que l'homme va du clair au confus, de l'idée à l'image. Mais on peut supposer aussi, avec *Leibniz* par exemple, que l'esprit va du confus au clair, de l'image à l'idée. C'est là une conception intéressante de la vie et de l'histoire de l'esprit humain ; et, dès lors, employée de ce point de vue, la méthode allégorique n'est plus purement arbitraire.

M. *Bréhier*. — Le passage dont il est ici question ne visait pas la méthode elle-même, mais seulement l'application qu'en fait *Philon*.

M. *Boutroux*. — Vous voyez dans la doctrine de *Philon* un tournant de la pensée grecque. Je ne suis pas tout à fait de votre avis ; il me semble que déjà dans le monde grec on trouve les principales idées de *Philon*. Je n'en veux pour exemple que l'idée même du *néant* de l'homme. Cette idée, les stoïciens l'avaient déjà proclamée. Et, d'autre part, *Héraclite* n'a-t-il pas dit : « A celui qui n'a pas la *foi*, il est impossible de connaître les choses divines » ? La vérité est qu'il y avait là un mouvement général que *Philon* n'a fait que continuer.

M. *Bréhier*. — *Philon* ne m'apparaît pas comme un philosophe absolument original, mais seulement comme représentatif d'idées qui avaient été émises avant lui.

M. *Boutroux*. — Certains passages de votre conclusion exagèrent donc votre pensée sur ce point.

M. *Rodier* déclare s'associer aux éloges comme aux critiques de M. *Boutroux*. Vous avez eu à manier une masse énorme de documents, continue M. *Rodier ;* vous n'en êtes pas tout à fait écrasé.

Avant d'en venir aux critiques de fond, M. *Rodier* reproche à M. *Bréhier* des omissions dans la bibliographie, ainsi que des négligences et des inexactitudes de style.

Votre thèse générale, dit ensuite M. *Rodier*, c'est que *Philon* n'est pas un savant, un spéculatif ; que ce qui l'intéresse, la morale, une morale religieuse et mystique. Telle serait, selon vous, l'originalité de *Philon*. Or, il me semble que cette originalité, que vous affirmez dans différents passages de votre thèse, vous venez de la jeter pardessus bord, au cours de la précédente discussion.

M. *Bréhier*. — Ce que j'affirme, c'est que *Philon* n'est original que dans la tendance générale de sa philosophie.

M. *Rodier*. — Je crois pouvoir vous démontrer : 1° que votre conclusion n'est pas plus originale que la philosophie de *Philon* lui-même ; 2° qu'on trouve dans les textes antérieurs l'idée essentielle de *Philon :* celle de la prédominance de la religiosité.

Ce qué vous dites sur le point de vue de *Philon* n'est pas original ; on en trouve l'indication très nette dans *Zeller*. Je me demande dès lors pourquoi vous avez écrit un grand ouvrage pour arriver à une conclusion déjà ancienne.

M. *Bréhier*. — Je crois qu'il était utile de compléter les quelques pages que *Zeller* a consacrées à *Philon* et de prouver leur vérité par une nouvelle lecture des textes.

M. *Rodier*. — Il n'y a pas d'originalité véritable chez *Philon,* même sous le point de vue spécial où vous l'envisagez, et que l'on trouve nettement indiqué chez les *Esséniens* et chez *Plutarque*.

M. *Bréhier*. — Sans doute ; mais je n'ai pas songé à dissimuler cela dans ma thèse.

M. *Rodier*. — Vous reconnaissez que, selon *Philon,* le culte qu'il faut rendre à Dieu doit être rationnel ; cette idée non plus n'était pas nouvelle ; on la trouve, par exemple, chez *Aristote*. On trouve aussi chez *Philon* des formules empruntées au stoïcisme.

M. *Bréhier* fait remarquer que si, bien souvent, *Philon* a répété des formules et reproduit en apparence des doctrines anciennes, en réalité il leur donne un sens nouveau, à cause du point de vue nouveau duquel il les envisage.

M. *Rodier*. — Vous dites que les *intermédiaires* que *Philon* établit entre Dieu et le monde ne sont pas des principes d'explication, des termes qui servent à déduire le monde en partant de Dieu, mais des échelons dans l'ascension de l'homme vers Dieu. Je crois, au contraire, que ces *intermédiaires* sont aussi des principes d'explication.

M. *Bréhier*. — Je crois que *Philon* a admis les *intermédiaires* comme principes d'explication, mais en un sens tout spécial. Ce que j'ai voulu dire, c'est que ce sens n'est pas l'important et le principal. En effet, chez *Philon*, les *intermédiaires* ne sont que très imparfaitement déterminés ; or cela s'accorderait mal avec l'hypothèse d'après laquelle ils joueraient surtout un rôle spéculatif.

M. *Rodier*. — Vous dites que *Philon* fait de l'*interprétation allégorique* un usage nouveau ; l'allégorie, chez les stoïciens, par exemple, était physique ; tel dieu y représentait le feu ; tel autre, la terre ; telle histoire mythologique, la tempête, etc... Au contraire, lorsqu'il interprète les textes sacrés, c'est à des faits et à des facultés psy-

chiques que *Philon* voit des allusions. Et cela vous paraît tout à fait nouveau. Or, je vous ferai remarquer, au contraire : 1° que cet usage de l'interprétation n'est pas constant chez *Philon* ; 2° que chez les stoïciens on trouve des allégories absolument morales.

M. *Bréhier*. — 1° J'ai dit moi-même dans ma thèse que *Philon* ne fait pas un usage exclusif de l'allégorie morale ; 2° Quand j'ai dit que l'usage qu'il fait de l'allégorie morale était tout à fait nouveau, je voulais dire seulement : nouveau dans l'École juive d'Alexandrie, car c'est seulement de celle-ci qu'il était question dans le chapitre dont il s'agit ici.

M. *Rodier*. — Pour ce qui est de l'influence égyptienne subie par *Philon*, je trouve que vous l'exagérez ; vous attribuez à cette influence des doctrines qu'il est plus naturel et plus simple de faire dériver de *Platon*, puisqu'on trouvait chez ce philosophe des théories analogues, et que *Philon* était tout imbibé de platonisme.

M. *Bréhier*. — Il est vrai que l'on trouve chez *Philon* des doctrines qui présentent avec certaines parties du système platonicien des analogies extérieures. Mais le sens et la portée de ces idées sont chez *Philon* tout différents de ce qu'ils étaient chez *Platon*. C'est ce qui a lieu pour la théorie des *intermédiaires*.

M. *Rodier*. — On trouve, dans la *dialectique ascendante* de *Platon*, une théorie analogue à celle des *intermédiaires* ; dans les deux cas, il s'agit d'une ascension de l'âme vers Dieu.

M. *Bréhier*. — Chez *Philon*, il ne s'agit plus de spéculation, mais de *cultes* ; l'influence du platonisme n'est que dans la forme : mais, pour le fond, la théorie philonienne des intermédiaires ne paraît pas venir de *Platon* ; et l'analogie ne subsiste que si l'on envisage l'idée sous une forme très générale.

M. *Rodier*. — Vous n'interprétez pas toujours très exactement les doctrines antérieures. Vous dites, par exemple, que, chez *Platon*, les *intelligibles* ne sont pas *intelligents*. Cette manière de voir ne s'accorde pas avec plusieurs passages du *Sophiste* ; et, du reste, ce dialogue tout entier ne peut avoir un sens complet que si l'on admet une interprétation opposée, sur ce point, à la vôtre.

D'autre part, vous interprétez le *Stoïcisme* dans un sens trop volontariste. En revanche, vous n'avez pas assez marqué ce qu'il y a d'essentiellement volontariste dans le *cynisme*.

M. *Séailles*. — La discussion intéressante que nous venons d'entendre me montre le bien fondé des réserves que j'ai moi-même l'intention de vous exprimer : je crois que le défaut de votre travail c'est qu'il manque trop de *parti pris* ; je veux dire qu'il y a dans votre

thèse des idées essentielles et opposées, entre lesquelles vous n'avez pas fait choix nettement. Vous cherchez sans cesse à dégager les éléments helléniques de la pensée de *Philon ;* d'où le lecteur conclut d'abord que *Philon* est avant tout un philosophe hellénique. Puis, à mesure qu'on avance, on voit apparaître une autre idée, celle de sa nouveauté, de son originalité, consistant dans une *expérience religieuse*, dans une forme nouvelle de piété et de religion. Malgré cela, l'effort de votre thèse est de montrer que *Philon* n'est pas Juif. Je trouve qu'il y a là dans votre pensée une incertitude regrettable, dont la conséquence est que mes collègues ont été bien fondés à vous reprocher de n'avoir pas toujours bien aperçu tout ce qu'il y a d'hellénisme chez *Philon*, tandis que de mon côté je vous reprocherai tout aussi justement de n'avoir pas assez vu à quel point il est Juif. Vous ne tenez pas assez compte de ce fait que *Philon* a vécu dans le commerce des prophètes et des psalmistes, de sorte que lorsqu'on vous lit on ne comprend pas comment il a pu être recueilli par les Pères chrétiens et considéré comme l'inspirateur de ce qu'on a appelé le *Quatrième Évangile*. En somme, vous ne dites pas assez que ce qu'il y a d'originalité chez lui vient de ce qu'il est Juif; car, d'un côté, il a été élevé dans les écoles grecques ; et c'est l'éducation philosophique qu'il y a reçue qui lui a fourni son langage et ses formes ; mais, d'un autre côté, parce qu'il est un Juif pieux, dévot même, foncièrement juif, il pénètre les formules helléniques d'un sentiment de piété juive. — En somme, vous le voyez, ce que je vous reproche, c'est de n'avoir pas assez catégoriquement posé votre thèse et de n'avoir pas fait un choix assez net entre deux idées dont l'une est presque la négation de l'autre.

M. *Bréhier*. — Je crois avoir montré en différents passages ce qu'il y a de juif chez *Philon*, à savoir, le caractère très pratique que garde chez lui le mysticisme. Ce qui lui vient du judaïsme, ce n'est pas le mysticisme, mais la *modération* de son mysticisme.

M. *Séailles*. — Dans votre chapitre sur Dieu, vous n'avez pas, à mon avis, tenu suffisamment compte du Jéhovah juif. Il y a cependant ici une conception nouvelle et qui n'est plus hellénique. La théorie traditionnelle des philosophes grecs, c'est que l'ἄπειρον c'est le mal. Chez *Philon*, le πέρας, le pur intelligible, n'est plus ce qu'il y a de plus élevé, et Dieu n'est plus pensée de la pensée. Qu'est-il en plus ? Il est celui qui pourrait le mal et qui fait le bien ; ce qui signifie qu'il n'est plus intelligence pure, mais volonté, et qu'il y a en lui de l'infini.

M. *Picavet* indique des questions complémentaires qu'il aurait été intéressant d'étudier à propos de *Philon*.

Il aurait voulu trouver au début de la thèse une notice sur la vie de *Philon*, et avec l'étude que M. *Bréhier* a consacrée au judaïsme (chap. I), une étude sur l'hellénisme ; M. *Bréhier* aurait pu tirer parti des intéressantes remarques que *Renan* et d'autres auteurs ont présentées sur la psychologie du sémite et de l'arien. — A propos de l'*interprétation allégorique*, M. *Picavet* aurait souhaité que M. *Bréhier* eût donné plus d'importance au *prophétisme*, qui n'est souvent qu'une interprétation allégorique : il lui semble aussi qu'il eût été bon de tracer les limites extrêmes entre lesquelles se meut cette interprétation. — Vous avez, en outre, continue M. *Picavet*, essayé de justifier l'emploi de la *méthode allégorique* ; j'aurais voulu que vous alliez plus loin et que vous eussiez montré qu'elle sert, en somme, à assurer à l'esprit une certaine indépendance en face des dogmes établis, en permettant de résoudre des questions nouvelles, des faits imprévus, sans avoir besoin pour cela de modifier les textes anciens, d'altérer la lettre du dogme.

Enfin, il eût été intéressant de montrer que l'originalité principale de *Philon* consiste dans l'influence qu'il a eue sur ses successeurs, notamment sur *Plotin*, par l'intermédiaire de *Numénius*.

M. *Bréhier*. — Je crois en effet que, à ce point de vue, *Philon* présente une importance considérable. Mais cela ne faisait pas partie du sujet que je m'étais proposé : mon but était surtout de chercher à expliquer *Philon* par la manière dont il s'est formé et par les influences qu'il a subies.

M. *Bréhier* a été déclaré digne du grade de *Docteur ès lettres* avec la mention *très honorable*.

PAUL FONTANA.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

L. GARRIGUET. — *Régime de la propriété*. Un vol. in-16 de XIX+336 pp. Bloud, Paris, 1908.

GEORGES GOYAU. — *Sainte Mélanie*. Collection *les Saints*. Un vol. in-12 de X+210 pp. Lecoffre, Paris, 1908.

HENRI DELACROIX. — *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*. Un vol. in-8° de XIX+470 pp. Alcan, Paris, 1908.

J. LEBRETON. — *L'encyclique et la théologie moderniste*. Broch. in-16 de 80 pp. Beauchesne, Paris, 1908.

EDMOND THIAUDIÈRE. — *La conquête de l'infini*. Un vol. in-32 de XVI+337 pp. Fischbacher, Paris, 1908.

Dr G. SURBLED. — *Le Sous-Moi*. Un vol. in-16 de 153 pp. Maloine, Paris.

Abbé E. BARBIER. — *Les démocrates chrétiens et le modernisme*. Un vol. in-16 de 422 pp. Lethielleux, Paris, 1907.

LÉON CHAINE. — *Menus propos d'un catholique libéral*. Un vol. in-12 de 223 pp. Emile Nourry, Paris, 1908.

JEHAN DE BONNEFON. — *Le catholicisme de demain*. Un vol. in-12 de 200 pp. Emile Nourry, Paris, 1908.

Dr MARIE ET RAYMOND MEUNIER. — *Les Vagabonds*. Un vol. in-18 de 332 pp. Giard et Brière, Paris, 1908.

VINCENT BERGE. — *La vraie morale basée sur l'étude de la Nature sur les lois de la Vie*. Un vol. in-16 de 220 pp. Giard et Brière, Paris, 1907.

JAC. VAN GINNEKEN. — *Principes de linguistique psychologique*. Essai de synthèse. Un vol. in-8° de VI+650 pp. Bibliothèque de philosophie expérimentale. Marcel Rivière, Paris, 1907.

Dr M. GRECHEN DE LUXEMBOURG. — *Essai sur la pensée philosophique contemporaine*. Un vol. in-4° de 205 pp. Luxembourg, 1907.

MELCHIOR CANAL. — *Éléments de Psychologie concrète et de metaphysique*. Un vol. in-8° de XVII+628 pp. H. Didier, Paris, 1907.

GUSTAVO PECSI. — *Cursus brevis philosophiæ*. Deux vol. in-8° de 310 pp. Esztergom, 1906.

L. LABAUCHE. — *Leçons de théologie dogmatique*. Un vol. in-8° de XII+421 pp. Bloud, Paris, 1908.

G.-F. LIPPS. — *Mythenbildung und Erkenntnis*. Un vol. de V+313 pp. Teubner, Leipzig, 1907.

E. BERNARD ALLO. — *Foi et système*. Un vol. in-16 de 302 pp. Bloud, Paris, 1908.

Abbé BAYLE. — *Le Symbolisme du droit romain*. Un vol. in-8° de XI+332 pp. Librairie des Saints-Pères, Paris, 1908.

J. SCHALL. — *Mentalité du peuple souverain*. Un vol. in-12 de 173 pp. Librairie des Saints-Pères, Paris, 1908.

T. DE VISAN. — *Paul Bourget sociologue*. Une brochure in-16 de 40 pages. Paris, 1908.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 2-08.

FOGAZZARO ET ROSMINI

M. Antoine Fogazzaro est très connu en France, surtout par son dernier roman, *Il Santo*.

Mais ce qui est peu connu parmi nous, ce sont les écrits de M. Fogazzaro où sont développées ses idées philosophiques et religieuses. C'est là que se dévoile le mieux son esprit élevé, amoureux de l'idéal.

Il semble que toute sa vie intellectuelle et morale soit dominée par une certaine interprétation de l'hypothèse scientifique de l'Évolution, et que l'explication de cette hypothèse se soit révélée à son intelligence dans la philosophie de celui qu'il appelle « le plus grand philosophe catholique des temps modernes », d'Antoine Rosmini.

La pensée de Fogazzaro, le poète, était bien faite pour s'unir à celle de Rosmini, le philosophe. Malheureusement, l'une et l'autre prêtent le flanc à la critique, et ce n'est pas sans réserves que nous voudrions nous y associer.

Le but de ce travail est d'en montrer, à la fois, la beauté et l'insuffisance.

I

M. Fogazzaro a groupé lui-même, dans un volume intitulé : Les Ascensions humaines, *évolutionisme et catholicisme*, trois études composées par lui sur l'Évolution, « mode hypothétique qu'aurait employé l'Intelligence suprême à la création de l'univers et au gouvernement des destinées humaines (1) ».

(1) Paris, Perrin, 1901. Ouvrage traduit de l'italien par Robert Lefèr.

Il croit que cette théorie, incomplètement démontrée, est, dans ses lignes principales, conciliable avec les données chrétiennes, et il se plaît à trouver dans les grands docteurs de l'Église l'ébauche de cette supposition d'un monde ayant commencé par presque rien et avançant, par étapes progressives, par perfectionnements gradués et continus, vers l'idéal qu'il est appelé à réaliser à sa manière et à sa mesure.

Il admire la beauté de ce plan conçu par la Raison divine et la magnificence des lois qui en règlent l'accomplissement.

L'homme apparaît, dans le déroulement de cette œuvre universelle, comme la dernière production visible de l'impulsion interne vers le mieux, sous la direction toute-puissante de la Providence créatrice.

Sous la main de Dieu, le perfectionnement de l'humanité est la suite de l'évolution même de l'univers. Le christianisme y intervient comme un élément supérieur de bonté qui couronne l'ouvrage divin; et la nature inférieure elle-même, l'animalité notamment, est destinée à profiter plus tard de la transformation finale que recevra l'ensemble des êtres, lors du triomphe de l'Homme-Dieu.

L'origine de l'homme, par élévation d'une race animale à un degré suréminent, ne doit plus choquer les délicatesses spiritualistes et chrétiennes, pourvu qu'elle soit explicable par une philosophie que puisse accepter la doctrine chrétienne. Le progrès continu et sans soubresauts étant la loi générale, dans l'hypothèse de l'Évolution, la spiritualisation de l'animal vient naturellement à son heure, Dieu aidant, bien entendu; et la surnaturalisation de l'animal raisonnable, de l'homme, achève la réalisation de la même loi, par une grâce venant directement du Créateur, mais se greffant sur la nature qui évolue.

Par une prédisposition singulière, M. Fogazzaro s'est toujours senti attiré, d'une sympathie naturelle et passionnée, vers le système évolutioniste. Avant même d'avoir démêlé les raisons qui permettent d'accorder ce système avec les enseignements du christianisme, il l'aimait instinctivement comme fait pour satisfaire son esprit et son cœur. Alors même qu'il voyait, d'un côté, les matérialistes en abuser pour combattre sa croyance en Dieu créateur et maître du monde, et, de l'autre,

les croyants s'en effrayer et le poursuivre de leurs anathèmes et de leurs railleries, il sentait de jour en jour croître en lui sa foi instinctive en cette théorie qui l'enthousiasmait.

Il décrit en termes saisissants ce mouvement de son âme : « Souvent, dit-il, il me semblait sentir au plus profond de mon être toute la fermentation des diverses vies antérieures d'où est peu à peu sortie l'humanité, fermentation qui a des bouillonnements impétueux et étranges, qui monte parfois jusqu'au cœur et y éclate au milieu de cris, de désirs, sinistres et bestiaux, et puis, domptée ou satisfaite, en redescend, y laissant un silence triste. Souvent, dans les passagères ardeurs de mon esprit, il me semblait sentir inquiet en moi le germe d'une forme future, plus conforme à ce désir vague et inassouvi de sensations et de sentiments supérieurs qui nous tourmente si souvent et qui trouve son exaltation dans la musique (1). »

Le livre du professeur américain Joseph Le Conte : *L'Évolution et ses rapports avec la pensée religieuse,* fut pour lui comme une révélation de la sublime beauté de l'art divin déployé par le Créateur dans les progrès de l'univers ; ce fut comme l'apparition de Dieu lui-même, reflété par son œuvre. « Elle n'avait pas menti, s'écria-t-il, la voix fidèle et toujours entendue qui parlait en moi ; non seulement il n'y avait pas antagonisme entre Évolution et Création ; mais l'image du Créateur se rapprochait de moi ; elle grandissait prodigieusement dans mon esprit ; j'en éprouvais pour lui un respect nouveau, et, en même temps, un effroi semblable à celui qu'on éprouve en appliquant l'œil à l'oculaire d'un télescope et en découvrant tout à coup dans le miroir, tout proche et énorme, l'astre que, peu de temps auparavant, on regardait à l'œil nu dans le ciel (2). »

La lecture du livre de Le Conte marque une date mémorable dans la vie de Fogazzaro. Interrompu dans cette lecture par la tombée de la nuit, il se mit à une fenêtre, contempla les plaines qui s'étendent entre les Alpes et la mer, écouta les murmures

(1) *Les Ascensions humaines*, p. 160.
(2) *Op. cit.*, p. 162.

de la nature qui répondait à son émotion personnelle par des bruissements semblables à « d'humbles paroles vivantes, toutes pleines du sentiment religieux », et se sentit en communion avec le monde pour glorifier Dieu. En racontant cette soirée dans son travail *Pour la beauté d'une idée,* il déclare solennellement : « Dans l'émotion religieuse de cette heure, j'ai éprouvé le plus grand encouragement de ma vie d'artiste, et j'ai en même temps senti le besoin de rendre témoignage à la Vérité infinie de sa divine lumière. Je lui ai rendu ce témoignage ; si mon esprit et si le temps me le permettent, je le lui rendrai encore. » Et il ajoute avec une humilité charmante : « Je sais que je n'ai rien pu et que je n'aurais rien pu trouver par moi-même, ...que mes convictions sont partagées par beaucoup d'autres personnes plus capables que moi de les défendre. Cependant, aucun germe ne peut dire : je ne donnerai pas ma tige d'herbe, je ne donnerai pas mon témoignage de vie parce que je ne suis pas un palmier ni une rose, parce que je ne vivrai qu'une seule saison. Il y a une loi et un devoir pour l'herbe comme pour les roses et les palmiers de donner son témoignage à la vie : il y a une loi et un devoir pour les esprits les plus faibles comme pour les plus puissants de donner leur témoignage au vrai : et tout ce qui accomplit un devoir a par là même sa dignité (1). »

Tout Fogazzaro est dans ce récit et dans cette profession de foi : l'artiste, le croyant, l'apôtre, s'y montrent en pleine lumière.

On se demandera peut-être pourquoi tant d'enthousiasme pour une simple hypothèse scientifique ?

C'est que, dans cette explication de l'univers, l'action de Dieu semble se manifester, plus qu'en toute autre, comme une composition artistique, un drame vivant, qui s'achemine pas à pas vers la glorification définitive du Créateur dans la vie d'au-delà annoncée et promise par la Révélation chrétienne.

Sans doute, une série d'interventions subites du *fiat* producteur, une suite de coups de théâtre, pour donner l'être aux divers éléments qui se succèdent dans le monde, frapperaient davantage les imaginations qui conservent les dispositions

1. Pages 163, 164.

enfantines. Aussi est-il naturel que les hommes aient d'abord figuré l'origine des choses et des vies diverses comme un ensemble de tableaux apparaissant l'un après l'autre, au commandement souverain du Maître de tout.

Mais l'homme n'est pas toujours resté enfant. Il a grandi, il a travaillé lui-même en combinant et organisant ses efforts. Il a saisi la valeur de l'enchaînement logique, de la liaison rationnelle. L'idée de génération progressive lui a paru supérieure à celle de créations sans autre lien entre elles que la volonté de l'Auteur tout-puissant. Si en celles-ci éclate éminemment la force indépendante, en l'autre procédé luit plus noblement l'intelligence suprême.

Au surplus, dirai-je, la toute-puissance même se révèle à la réflexion avec plus de profondeur dans une théorie où les êtres sont de véritables agents, producteurs eux-mêmes, au moins dans une certaine mesure, des transformations dont la science a découvert les traces dans les couches superposées de la terre, où les astres eux-mêmes n'arrivent à une combinaison de leurs mouvements concertés, aussi bien qu'à la forme de leur constitution même, que par l'effet de la propre action de la matière sidérale dans la grande musique, de plus en plus compliquée, qui exprime la pensée du premier Artiste. Donner, avec l'être, le pouvoir d'agir, est encore plus merveilleux que tout faire seul.

Telle est la conception qui ravit Fogazzaro. C'est de cette façon que les savants, même catholiques, tendent de plus en plus à se représenter le développement de l'univers. Fogazzaro rappelle notamment que « le P. Le Roy, dominicain français, dans un ouvrage sur l'évolution des espèces organiques, a prédit à l'idée transformiste le sort de l'idée de Galilée qui, avant de triompher, a d'abord fait horreur aux croyants (1) ».

Une science à courte vue a été trop impressionnée par le spectacle d'un monde semblant grandir par lui-même tout seul ; elle a appelé ce monde l'Être unique, et le Monisme est devenu le système en vogue pour rendre compte de l'origine, de l'existence actuelle et de l'avenir du *Cosmos*.

Plusieurs théologiens catholiques ont eu, dans les siècles

(1) *Op. cit.*, p. 181.

passés, le regard plus pénétrant, et, tout en sauvegardant l'indépendance de Dieu éternel, immuable et créateur, ont devancé les théories modernes sur l'évolution de l'univers. Certes, il serait illusoire de chercher dans leurs interprétations hardies les détails des découvertes récentes ; mais on ne peut leur refuser une étonnante anticipation de l'idée principale qui fait la valeur et la beauté de l'hypothèse évolutioniste.

Saint Augustin est le premier et le plus original de ces interprètes. On connaît son explication de la *Genèse*, commentaire profond de cette formule de l'*Ecclésiaste* : « Celui qui vit éternellement créa toutes choses à la fois (1). » Fogazzaro en cite plusieurs passages, notamment celui-ci, qui les résume admirablement : « De même que, dans la graine même, étaient obscurément contenues toutes les parties de l'arbre futur, ainsi y a-t-il lieu de penser que le monde, quand Dieu créa toutes choses simultanément, avait en lui-même tout ce qui fut fait en lui et avec lui lorsqu'en vint le jour. » C'est-à-dire que tout fut créé d'un seul coup, mais d'abord en puissance, en principe, en germe, *potentialiter, causaliter, primordialiter*, pour se déployer ensuite dans le temps, comme un vivant qui grandit par continuation du mouvement vital où il a commencé. C'est sur cette origine, tout à fait initiale, de l'univers que saint Augustin médita avec la plus intense application. Bouillonnant et haletant, *æstuans et anhelans*, il supplia Dieu de lui révéler le mode de ce commencement ; et, dans la joie de l'avoir découvert, il rendit grâces, dans ses *Confessions*, en ces termes : « N'est-ce pas toi-même, Seigneur, qui me l'as enseigné ? »

La phrase de la *Genèse* : « *Terra autem erat invisibilis et incomposita*, la terre était invisible et non composée », est le texte où le grand secret lui est dévoilé. Au début de tout, il voit « une substance dont on ne peut dire si elle est matière ou esprit, une matière sans forme et qui est capable, par conséquent, de prendre toutes les formes que revêtiront successivement les corps, ou, pour mieux dire, qui est la cause, toujours permanente en eux, de leurs variations continues ». Après

1. Pages 20 et suiv.

avoir traduit ainsi la pensée de saint Augustin, Fogazzaro fait cette remarque : « Cet *informe quiddam* par l'action duquel tous les corps passent de forme en forme, qui n'est pas visible, qui n'est pas corps, qui n'est pas esprit, qui, en même temps, est et n'est pas, si bien qu'on peut le nommer *nihil aliquid*, n'a-t-il pas quelques-uns des caractères de ce que nous, modernes, nous appelons *force ?* Ne serait-il point la *vis essentialis* de Wolf, le *nisus formativus* de Blumenbach, le principe sensible et organisateur de Rosmini, la *innere Ursache* de Kölliker et de Wigand, la *unknow internal law* de Mivart? Ne serait-il point cette variabilité originelle que le darwinisme laisse inexpliquée, cette *permutation* ou *mutability* dont Powell écrit qu'elle est la tendance originelle de la nature, *the original tendency in nature?* » Saint Augustin dit lui-même : « En effet, la variabilité des choses est capable de toutes les formes en lesquelles sont changées les choses variables. »

Cette mutabilité primordiale ressemble surtout à la matière première d'Aristote, qui n'est ni substance déterminée, ni qualité, ni quantité, *nec quid, nec quale, nec quantum,* mais qui est ce de quoi tout corps peut être fait, qui a une naturelle aptitude à être déterminée par les diverses formes spécifiques appelées à s'y incorporer et, par là même, une tendance native à les recevoir, mais qui a besoin de quelqu'une d'elles pour exister positivement.

Mais, précisément, parce que cette matière n'est qu'un élément réceptif, la question capitale est de savoir comment en elle quelque chose est formé et comment sont formés l'un après l'autre sur elle, comment naissent d'elle les êtres corporels dont elle est la base constante. A ce principe passif il faut un principe actif pour composer une substance, et, si la passivité reste seule et sans composition, rien n'en sortira jamais, l'évolution sera impossible, l'univers sera mort-né.

Quel sera le principe actif, dont la matière ne peut se passer? Y en aura-t-il plusieurs, ou un seul? S'il est unique, comment se transformera-t-il au point de constituer des substances si différentes? S'il y en a plusieurs, comment seront-ils liés les uns aux autres? Comment dériveront-ils l'un de l'autre?

Tout le problème de l'évolution naturelle est enveloppé dans ces questions. Il faut répondre, si l'on veut le résoudre, au moins hypothétiquement.

Saint Thomas intervient heureusement pour préciser, avec sa maîtrise habituelle, et compléter l'interprétation de saint Augustin. Écoutons-le.

D'autres exégètes, saint Basile, saint Ambroise, saint Chrysostome, semblent penser que la matière ait d'abord préexisté sans forme et n'ait été formée qu'ensuite ; saint Augustin, au contraire, veut que l'antériorité de la non-formation de la matière ne soit pas une antériorité dans le temps, mais seulement dans l'ordre de nature et d'origine. Ces deux opinions paraissent contraires, mais elles ne diffèrent guère, au fond. En effet, saint Augustin entend « l'informité » autrement que les autres. Pour ceux-ci, la première matière est dite informe parce qu'elle n'avait pas encore la belle ordonnance qui apparaît maintenant dans le monde corporel. Pour saint Augustin, matière informe signifie matière absolument sans aucune forme déterminée. En ce sens, la matière n'a pas pu exister avant d'être formée : car l'indétermination absolue, c'est le néant, au point de vue de l'existence positive. Mais, par nature, la matière précède la forme, comme le déterminable précède naturellement la détermination qui l'actualise. Jamais la matière ne fut sans forme, mais toute forme corporelle suppose la matière (1).

Dans la première institution des choses, Dieu a pu créer dans la matière élémentaire une activité productrice, d'où découleront dans la suite des temps les générations des vivants, des végétaux d'abord, puis des animaux. Ces générations ont leur cause prochaine dans les vertus génératrices de leurs auteurs immédiats ; mais elles ne sont possibles qu'en conséquence de la vertu primitive donnée par Dieu à la matière initiale.

Saint Thomas et saint Augustin admettent donc en principe une certaine évolution. Saint Thomas n'est même pas opposé à quelque transformation des espèces, et il suppose que peut-être quelques arbres, par exemple le pin et le figuier, ne vien-

1 *Somme théologique*, Ire partie, question LXVI.

nent de la *puissance séminale* de la terre que par l'intermédiaire de quelque autre espèce : ceux-là, la terre les produirait indirectement, en ce sens qu'elle coopérerait à leur production par sa vertu originelle.

Ce serait cependant une exagération de considérer ces docteurs comme les premiers des évolutionistes, au sens moderne. Fogazzaro apprécie avec une sage réserve leurs explications : « Ils n'ont pas songé, dit-il, que tous les organismes pussent successivement sortir d'une ou de plusieurs forces primitives. Du moins, leurs opinions sur le développement des formes diverses de la matière originelle peuvent-elles très bien s'accorder en tout ou en partie avec l'hypothèse avancée sur le même sujet, selon leurs points de vue propres, par les sciences physiques modernes : c'est là ce qu'il importe de reconnaître dans les opinions des grands théologiens chrétiens, plutôt que de rechercher s'il y a des différences entre leur métaphysique et notre physique, ou s'ils sont d'accord entre eux sur l'interprétation des Écritures. »

Le point le plus malaisé à expliquer dans la succession des vivants, c'est l'arrivée au monde de l'homme, le plus parfait des animaux, tellement au-dessus des autres par son intelligence et sa volonté libre qu'il paraît impossible de le faire descendre d'une autre espèce animale. Pour ce vivant supérieur, une création directe ne fut-elle pas nécessaire ?

En l'homme, deux éléments sont à distinguer : le corps fait de matière, et l'âme de nature spirituelle.

A la rigueur, il est supposable que le corps humain provienne d'une autre espèce animale, mais comment l'âme de l'homme y pourrait-elle trouver son origine ?

M. Fogazzaro rapporte et critique l'avis, sur ce sujet, de Le Conte, dans l'ouvrage déjà mentionné. « Le Conte, dit-il, s'avance prudemment sur ce terrain difficile et exprime avec modestie son opinion personnelle. Il est d'avis que l'âme humaine tire son origine de quelque chose de préexistant dans la nature inférieure, de quelque chose qu'il compare à un germe, à un embryon : cet embryon parviendrait seulement chez l'homme à cette transformation essentielle qui est pour les embryons ordinaires la naissance. Le principe vital des

plantes, l'âme des animaux, seraient les étapes de la vie embryonnaire de l'âme, qui naîtrait enfin chez l'homme à la raison, à la liberté, à l'immortalité. — Le Conte, qui a bien compris l'opportunité de comparer à cet égard l'évolution de l'individu à celle des espèces, aurait pu compléter son étude à l'aide de saint Thomas et, mieux encore, de Rosmini (1). »

Nous voici donc amené à juger la théorie que M. Fogazzaro emprunte à Rosmini sur l'origine de l'âme humaine et qu'il croit conforme, au moins implicitement, à celle de saint Thomas. Sur cette conformité, il ne paraît pas tout à fait exact.

Saint Thomas soutient que, dans la génération de l'individu humain, il se produit une succession d'âmes. Car, lorsqu'il dit que, « dans l'embryon, l'âme est d'abord nutritive, puis sensitive et enfin intellective », il ne faudrait pas croire que c'est la même âme qui, n'ayant au début que la puissance de nutrition, plus tard acquiert en plus celle de sentir, et finalement celle de penser. M. Fogazzaro l'a bien compris, puisqu'il cite ces propositions très claires de la *Somme théologique* : « L'addition, par dessus, d'une plus grande perfection fait une autre espèce... ; quand une forme parfaite arrive, il se fait une disparition de la forme précédente... ; la forme suivante a tout ce qu'avait la première, et encore quelque chose de plus. — D'autres disent que la même âme qui primitivement n'a été que végétative, ensuite par l'action de la force contenue dans la semence, est amenée à ce point que cette même âme devienne intellective, non certes par la vertu active de la semence, mais par la vertu d'un agent supérieur, c'est-à-dire de Dieu l'illuminant du dehors... Mais cela ne peut être (2). »

Néanmoins, M. Fogazzaro cherche à adapter la thèse de saint Thomas à une solution qui est plutôt de Rosmini. La déviation est curieuse et demande à être citée : « Saint Thomas, écrit-il, démontre que la *superadditio perfectionis* ne peut laisser subsister l'âme précédente et qu'elle donne naissance à une autre espèce, *facit aliam speciem*, de même que l'addition d'une unité crée une nouvelle espèce parmi les nombres. En

1 *Les Ascensions humaines*, pp. 60 et suiv.
2 *Som. theol.*, Ire partie, quest. CXVIII, a. 2.

disant donc : « A un moment donné de la vie embryonnaire « s'ajoute à l'âme inférieure un complément de perfection qui « en change l'espèce », on ne contredirait pas saint Thomas. »

Il me semble, au contraire, que ce serait contredire saint Thomas, puisque lui-même affirme qu'il est impossible qu'une seule et même âme individuelle soit de diverses espèces, même successivement, même par une illumination venant du dehors, vînt-elle de Dieu même.

Il y a seulement une différence entre les principes de vie qui préparent l'arrivée de l'âme définitive de l'homme et cette âme proprement humaine.

Les principes inférieurs de vie peuvent venir à l'être par évolution de la matière.

Mais, dans la génération de l'enfant humain par ses parents, comme lors de l'apparition du premier homme sur la terre, il faut, pour faire une âme raisonnable, une création directe.

Nous sommes ici au moment le plus important, j'allais dire le plus solennel, de l'évolution. Jusqu'à ce moment, il n'est pas absolument impossible que la matière, en vertu, d'une part, de sa potentialité à recevoir l'incorporation de toute forme qui peut s'unir à elle, et, d'autre part, du principe actif ou des principes actifs que Dieu a pu poser en elle à l'origine, ait produit dans le temps une suite d'êtres, non seulement d'espèces différentes, mais encore, par étapes, des genres d'êtres divers : par exemple, d'abord des minéraux, puis des végétaux, enfin des animaux inférieurs à l'homme.

Mais, pour l'homme lui-même, il faut davantage. Non seulement une âme simplement animale ne peut pas, en changeant d'espèce et même de genre, devenir âme humaine. Mais le genre nouveau qui constitue l'âme raisonnable ne peut pas être produit par un perfectionnement quelconque de la matière corporelle.

Pourquoi cette impossibilité ?

Parce que l'âme douée de raison est, par son essence même, radicalement spirituelle, foncièrement indépendante de l'élément matériel.

Il est vrai qu'elle s'unit à la matière si intimement que c'est elle-même qui, avec la matière première, forme le corps de l'homme en composé physique et vivant.

Mais elle n'en reste pas moins de nature indépendante, et c'est pour cela qu'elle peut se séparer de la matière et vivre sans corps dans l'immortalité qui lui appartient en propre.

Telle est la doctrine de saint Thomas. Elle nous paraît vraie. Mais ce n'est pas tout à fait celle de Rosmini ni celle de M. Fogazzaro.

Il est temps d'exposer, dans leur ampleur, et de critiquer directement les thèses philosophiques de Rosmini dont M. Fogazzaro s'est inspiré.

II

Dans un recueil de ses *Discours,* qui n'a pas été traduit en français, M. Fogazzaro a réédité sa fort belle étude sur *La figure d'Antoine Rosmini* (1).

Ce mémoire, d'un style littéraire imagé, et néanmoins clair et précis comme il convient à une œuvre philosophique, montre, en action vivante, ce que le romancier, le poète, a reçu du philosophe pour lequel il a, non seulement de l'admiration, mais une profonde sympathie.

Un article de revue : *Pour Antoine Rosmini,* réédité à la suite, complète heureusement ce travail.

Rosmini avait devancé les idées évolutionistes qui se sont accentuées depuis sa mort. Il pensait, dit notre auteur, « que toute la nature est animée, qu'il y a en elle une parfaite continuité, que la vie élémentaire s'élève à la vie organique, et la vie organique, de degré en degré, à des espèces de plus en plus hautes, que, lorsque l'organisme prédisposé à l'humanité arrive à sa plus grande perfection, un rayon divin de vérité se présente à lui et lui donne l'intelligence (2) ».

(1) Cette étude a paru pour la première fois dans la collection, en deux volumes, publiée en 1897, à l'occasion du premier centenaire de la naissance de Rosmini et contenant une trentaine de travaux sur le philosophe composés spécialement pour cet anniversaire.

(2) *Pour Antoine Rosmini*, p. 220.

Dans ce système, c'est le principe de vie, et même de sensibilité, par lequel est animée la matière, qui persiste et est transformé successivement, par des modifications de plus en plus parfaites, dans tout le cours de l'évolution du monde, sans en excepter la forme intellectuelle de l'âme humaine.

Cette dernière transformation est le point le plus contestable de la théorie. « Comment et où, selon Rosmini, cette âme intelligente prend-elle son origine ? Elle tire son origine de ce que Dieu révèle l'être intelligible à l'âme sensitive, qui ainsi devient intelligente. Qu'y a-t-il de contradictoire, s'écrie Rosmini, à ce qu'un principe sentant, comme disait Aristote, soit intelligent en puissance ? Par conséquent, qu'y a-t-il de contradictoire à ce qu'il soit élevé à la condition d'intelligence (1) ? » C'est ainsi que, dans *Les Ascensions humaines,* M. Fogazzaro reproduit et explique l'opinion de son philosophe préféré.

Dans le discours sur *La figure d'Antoine Rosmini,* cette thèse importante et délicate est rappelée et rattachée au développement ultérieur de la philosophie de Rosmini.

Essayons, en suivant cette interprétation, d'embrasser le système dans son ensemble.

Ce qui caractérise l'intelligence humaine, c'est l'idée d'être : là est la racine de son intellectualité, le fondement de toute sa connaissance.

Or, cette idée universelle, la sensation animale ne la contient pas. La sensibilité est impressionnée par des phénomènes, la perception purement sensitive peut tout au plus constater des objets individuels : la conception de l'être comme caractère universel de toutes choses dépasse cette région élémentaire de la connaissance.

Une première révélation est nécessaire pour communiquer la notion d'être au principe de vie. Cette révélation est naturelle ; elle vient s'ajouter à l'évolution précédente de la nature. Mais c'est, néanmoins, un rayonnement de la lumière éternelle, et aussi un épanchement de l'éternel amour.

C'est ainsi que fut formée la première âme intelligente. Par cette élévation, par cette ascension dans la sphère de l'uni-

(1) *Les Ascensions humaines,* pp. 64, 65.

versel, la créature fut approchée de l'Être premier, cause de tout être, et du Bien absolu, source de tout bien.

Mais elle restait encore incapable de connaître l'existence réelle de la première Cause et du premier Bien. Elle ne montait pas plus haut que l'universel abstrait et n'atteignait la réalité que dans le concret individuel.

La philosophie païenne, surtout dans le génie de Platon, fit cependant un effort sublime et posa quelquefois, par une vue qui semble surhumaine, la réalité de l'Absolu et, pour ainsi dire, la substantialité du Bien, Père éternel du Vrai.

Cet élan vers l'Infini ne fut-il pas le résultat d'une attraction de l'Infini lui-même ?

Ce que l'on pourrait dire, du moins, c'est que l'affirmation de la réalité de l'Être absolu est un acte de foi suscité par une manifestation de l'Être premier lui-même, comme la conception de l'être universel abstrait est un acte de foi primitive provoqué par la manifestation initiale de la lumière d'intelligence.

A l'origine, la simple idée d'être, la vision intellectuelle de l'être idéal, faisait reconnaître dans les choses la qualité d'être. Au second degré d'ascension vers l'être, l'esprit va maintenant saisir que les choses dérivent, dans leur être, de l'Être suprême ; dans leur bonté, du Bien absolu ; dans leur beauté, de la Beauté première.

La formule de cette révélation de Dieu même a été donnée aux hommes de simple bon sens en des termes qui auraient ravi le génie du grand philosophe païen : *Je suis Celui qui suis*.

« Et sur la vérité nouvelle confiée à la foi, la raison monte encore. » Elle conçoit l'Être premier comme Intelligence se connaissant elle-même et prononçant, dans l'affirmation de l'Être absolu qui est elle-même, la possibilité des êtres contingents. Cette possibilité n'est pas autre chose que l'imitabilité indéfinie de l'Être absolument parfait. Cette imitabilité se reflète dans l'être idéal qui est le premier objet de l'intelligence humaine. Dieu la connaît en se connaissant et se la dit dans un Verbe qui est l'expression éternellement immanente de la nature divine.

C'est ainsi que les néo-platoniciens se sont fait, dans un concept philosophique, une certaine idée du Verbe, fils du Père et exemplaire éternel de toute créature possible ou actuelle.

Mais, il faut bien le remarquer, « ce Fils est purement idéal et se confond avec le Père ». Dieu le Père et Dieu le Fils sont, pour la philosophie la plus haute et la plus pénétrante, une seule et même Personne, comme notre verbe mental et notre âme forment une personnalité unique.

« Il est nécessaire que le Verbe se manifeste encore plus, pour que les hommes le saisissent comme Réalité et Personne, et il est raisonnable qu'il le fasse. Il se manifeste en effet, et sa lumière qui se montre dans les êtres contingents est comme une image de sa manifestation personnelle aux hommes, dans laquelle la nature créée s'unit à la nature divine. Il vient, et les hommes le voient, l'entendent, manifeste par soi, l'appellent Maître. « Ne vous appelez pas maîtres », leur dit-il, à eux qu'il a fait intelligents, « parce qu'un seul est votre Maître. » Tandis que sa première révélation fut naturelle, celle-ci est surnaturelle. Les deux révélations sont faites à la faculté de croire, mais si la première est nécessairement cachée, la seconde peut se découvrir (1). »

Nous sommes ici à la soudure entre deux ordres, dans le progrès de l'évolution, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Mais le mouvement d'ascension suit toujours cette même loi : la créature tend constamment d'une perfection moindre à une perfection plus grande, soit par une impulsion intime donnée par le Créateur au principe qui anime toutes choses, soit, à certains points du courant évolutif, par une illumination venant de Dieu même et transformant le principe de vie par une révélation progressive de l'Être absolu, cause de tout.

Parmi ces points décisifs, il faut noter : celui où apparaît la raison humaine, avec sa conception de l'être abstrait ; celui où cette raison acquiert la croyance à la réalité de Dieu ; enfin, le moment sublime où la seconde personne de la Trinité divine, le Fils coéternel du Père, le Verbe qui l'exprime intégralement, en s'incarnant dans l'humanité, manifeste par lui-même le Dieu

(1) *La figure d'Antoine Rosmini*, pp. 153, 154.

souverainement bon duquel tout découle et auquel tout aboutit.

En ces trois révélations successives, les deux premières naturelles, la dernière surnaturelle, c'est toujours sous la forme de foi que la raison adhère à la lumière qui lui dévoile de plus en plus profondément l'Être divin. « La foi dans le Verbe incarné opère comme d'abord la foi dans l'Être absolu idéal et puis dans l'Être absolu réel ; elle atteint aux racines assoiffées de la raison humaine, comme l'eau du ciel aux racines assoiffées d'un arbre. La raison humaine y prend une vigueur immense et s'élargit, comme l'arbre, dans le ciel d'où lui est descendue la vie (1). »

Ainsi se déroule le plan harmonieux conçu par l'Artiste suprême ; ainsi se déploie la beauté de l'univers, avec variété et unité tout ensemble.

Cette philosophie rosminienne est essentiellement religieuse, tout en demeurant essentiellement raisonnable. Rosmini lui-même, l'auteur de ce *Système de la vérité,* fut un splendide exemple d'une très haute raison unie à une foi surnaturelle d'une ardeur et d'une élévation singulières.

Mais tout ce qui est humain est faible par quelque côté. Il est temps de marquer quelques traits qui nous semblent défectueux dans cette œuvre séduisante.

N'est-il pas, d'abord, arbitraire d'attribuer la sensibilité au principe d'activité qui, dès l'origine, est incorporé à la matière? Est-il prouvé que le minéral et le végétal même sentent, à proprement parler, fût-ce d'une sensation élémentaire et vague? S'il est irrationnel de supposer un être réel quelconque sans un certain pouvoir d'agir, ni la raison théorique ni les faits n'obligent à poser dans les corps moins parfaits que l'animal la capacité de sentir. Tout au contraire, la loi même d'une évolution bien comprise conduit à reconnaître des degrés successifs dans l'activité créée : au début, la simple force physico-chimique, puis la végétabilité, suivie de la sensibilité, et enfin les puissances intellectuelles.

Mais voici qui est plus grave.

(1) *La figure d'Antoine Rosmini*, p. 184.

Comme nous l'avons déjà signalé, le passage de l'animalité pure à l'intellectualité ne paraît pas pouvoir se faire par l'ascension d'un principe purement animal à une vie supérieure, lors même que Dieu l'attirerait à Lui par une première révélation de l'être, sous la forme de l'être idéal.

Pour saisir l'être universel, même à l'état d'abstraction, il faut avoir déjà la faculté de le concevoir, et cette puissance ne peut exister que dans une âme substantiellement indépendante de la matière. L'âme animale n'en est point indépendante dans sa substance : sans être proprement matérielle, elle ne subsiste qu'en tant qu'elle anime la matière. L'être idéal est trop immatériel pour qu'elle puisse en être impressionnée et, même si Dieu le lui montrait, elle serait radicalement incapable de le voir.

Le Tout-Puissant, cependant, ne pourrait-il surélever l'âme sensitive à une vie vraiment spirituelle ? Sans diminuer le pouvoir infini, l'on peut dire qu'il n'est pas raisonnable de supposer une telle élévation. Il ne s'agirait pas seulement d'un complément de perfection ajouté à un principe permanent, mais d'une création de fond. Il est, dès lors, rationnel d'admettre une création intégrale.

La faculté de penser et celle de sentir sont, l'une et l'autre, l'expression de la nature de l'âme qui les soutient. Créer une intelligence dans une âme d'essence purement sensitive serait contradictoire. L'ordre rationnel commande de créer une substance d'âme telle qu'elle soit douée, par le fait même, d'un pouvoir intellectuel. Et s'il est une nature d'âme qui comporte, à la fois, la puissance de sentir et celle de penser, c'est une telle nature tout entière qui doit être créée d'un seul coup, pour que le même sujet soit, tout ensemble, intelligent et sensible.

Quant à l'acte de penser, nous ne nous arrêterons pas trop sur ce que peut avoir de contestable l'hypothèse de la conception, par l'intelligence humaine, de l'idée d'être avant que l'homme ait constaté aucun être réel. Mais il nous faut bien dire que l'examen des faits ne justifie pas cette interprétation. La conscience ne nous montre le concept de l'être que concurremment avec la constatation ou le souvenir de quelque réalité :

cette idée paraît donc plutôt le produit d'une opération d'abstraction et de généralisation exercée par l'entendement humain sur le concret observé qu'une anticipation précédant toute observation et s'appliquant toute faite à l'expérience.

Ce que nous voudrions surtout relever, c'est l'inexactitude du mot « foi » pour exprimer l'adhésion de l'esprit à l'être idéal. Adhérer à l'évidence n'est pas acte de foi, de confiance intellectuelle, mais plutôt assentiment à la clarté perçue, sans hésitation, sans difficulté, précisément à cause du caractère lumineux de ce qui est vu par l'intelligence.

Je sais bien que par ce mot « foi » l'on a voulu marquer ici l'acceptation de l'idée d'être sans argumentation, sans raisonnement, l'acte naturel d'union de l'âme à la vérité qui se manifeste à elle. Mais il y a danger de confusion ou d'assimilation trop facile de cette « foi » improprement dite avec la foi qui se donne, par une sorte d'inspiration interne, à un objet mélangé de lumière et d'ombre, qui, par là même, n'est vu qu'imparfaitement.

Il faut distinguer soigneusement la clarté d'évidence, qui fait dire : « Je sais », de l'obscure clarté qui fait dire : « Je crois. » Il faut réagir contre la tendance abusive à nommer croyance ou foi tout assentiment non raisonné, toute adhésion à ce qui n'est pas démontré. La foi s'adresse à ce qui n'apparaît pas ; la connaissance, à ce qui se voit.

Critiquable, aussi, est la prétendue révélation de Dieu même à l'âme pour lui donner, dans l'ordre naturel, la notion de la réalité personnelle de l'Être absolu.

Certes, je ne nie pas que la Divinité agisse sur l'âme des philosophes, par une influence secrète, par une grâce, si l'on veut, pour soutenir et diriger l'ascension de leur raison vers l'Être infini, conçu comme réel. Mais ce secours fortifie et conduit l'intelligence ; il ne vient pas remplacer une incapacité native de s'élever à l'affirmation de la réalité divine par le simple usage des forces intellectuelles.

C'est par l'emploi convenable des principes rationnels que la philosophie est amenée à poser Dieu comme réel. Ces principes sont un développement de la notion d'être et ont leur racine dans la naturelle intellectualité de l'âme.

Créée à l'image de Dieu, l'âme de l'homme peut monter vers

lui sur les ailes de sa raison, en prenant, d'abord, un point d'appui dans l'observation des créatures. Ce n'est pas une révélation qui, alors, le lui dévoile. C'est un raisonnement, au moins implicite, qui lui en donne la certitude.

Sans doute, certaines âmes sont mieux prédisposées que d'autres à s'élever ainsi vers Dieu, et M. Fogazzaro célèbre justement l'heureuse tendance de l'âme de Rosmini vers la Cause première, dès ses plus jeunes années. « L'intelligence de l'enfant montait de cause en cause, son amour allait, d'un élan, à la Cause suprême, avec une telle chaleur qu'il attirait à lui, en l'enveloppant de son ardeur croissante, l'intelligence aussi (1). » M. Fogazzaro, en s'étudiant lui-même, on s'en souvient, avait reconnu dans son âme une extraordinaire sympathie pour la beauté d'une évolution universelle rapprochant de plus en plus le monde de son Créateur, et appelait l'attention de la philosophie sur une telle inclination. « On m'a traité de mystique, disait-il. Je ne sais ce que peut prouver cette appellation : je voudrais qu'une psychologie sereine observât, mesurât et comparât les phénomènes obscurs de l'âme humaine, non seulement pour en déduire les lois de la sensation et de l'intelligence, mais aussi pour établir la nature et l'origine de ces mouvements internes qui entraînent l'âme dans une direction donnée, sans qu'on en voie une raison suffisante, et qui produisent une inclination semblable à l'amour, pleine de douceur, d'amertume, de désirs infinis (2). »

Mais, si bien dirigée qu'elle soit par un amour naturel du bien et du beau, la raison affirme Dieu éclairée par la lumière de l'évidence, dans l'exercice de son propre pouvoir, et fait ainsi œuvre de science plutôt que de foi.

Où la foi est vraiment nécessaire, c'est dans l'acceptation des dogmes surnaturels. Ici, l'évidence est insuffisante ; il faut absolument qu'une grâce intime imprègne l'âme tout entière et lui fasse produire l'opération complexe de la ferme croyance, composé mystérieux de volonté et d'intelligence, sous la notion surnaturelle de l'Esprit divin.

Les lecteurs des œuvres d'Antoine Fogazzaro sauront y

(1) *La figure d'Antoine Rosmini*, p. 148.
(2) *Les Ascensions humaines*, p. 158.

retrouver la trace de l'influence exercée sur l'auteur par la philosophie de Rosmini. Ils verront peut-être un reflet des théories que nous critiquons sur les manifestations de l'être idéal et de l'Être absolu, réel, à l'âme humaine.

Quand *Il Santo*, par exemple, croit sentir dans sa propre nature la Paternité de Dieu, est-il téméraire de penser qu'il y a là quelque réminiscence de la révélation, supposée par Rosmini, de la réalité de l'Être divin, dans l'ordre naturel ?

On voudra bien remarquer que c'est par ce sentiment intime et naturel de la Paternité divine que Benedetto justifie principalement sa mission de réformateur moral et religieux. De là l'importance de nos observations, si elles sont justes, pour la critique du célèbre roman.

L'œuvre rêvée et entreprise par le héros de l'apostolat laïque tend à purifier la foi et, par la foi purifiée, à relever la vie pratique. Pensée admirable, sans doute. Mais, pour rejeter les impuretés, il faut les discerner par une appréciation très sûre, et un apôtre dont la mission serait contestable n'aurait pas assez d'autorité pour juger ce qui est à élaguer et pour décider de la réforme de la vie.

J. GARDAIR.

L'OBJET DE LA PSYCHOLOGIE

Le principe, la substance, la méthode constante et unique de toute science digne de ce nom est l'observation : c'est par l'observation seulement que la science débute ; si haut qu'elle s'élève, si loin que sa vue s'étende, la science ne fait rien en dehors de l'observation. Sur la première observation qui sert de point de départ à la science, se développent d'autres procédés connus que diversifient les degrés qu'ils occupent et les noms qu'ils portent, comme l'abstraction, l'analyse, la généralisation, la synthèse, le raisonnement, mais pour qui sait la pénétrer jusqu'au fond, et les observe bien, eux-mêmes dans leur nature et leur résultat se réduisent uniquement à l'observation. C'est pourquoi la réforme des sciences effectuée par Galilée, aussi bien dans l'intention du grand Pisan que dans son esprit et son effet, n'a pas été simplement une révolution opérée dans la physique, et, en quelque sorte, une restauration de cette science : ce fut essentiellement une découverte philosophique ; certes la tradition en était très ancienne ; cependant les errements qui peu à peu l'avaient fait dévier, et dont la pratique était dominante, n'en rendaient pas moins nécessaire un de ces retours en arrière qui ont tous les caractères et le mérite de l'invention. L'identité substantielle de la science et de la méthode reçoit ici une confirmation: Galilée réforma la science en réformant la méthode. La connaissance exacte du monde extérieur par l'observation et la géométrie est l'œuvre de l'esprit. Des abstractions vides du péripatétisme qui, au fond, n'étaient que de l'expérience indûment généralisée, Galilée ne passa pas à une science d'application, ainsi que l'ont cru des esprits pénétrants, mais à la conscience de l'esprit : c'est pourquoi sa place est entre Socrate et Kant.

Y a-t-il des limites à l'observation ? Je ne sais si cette question a jamais été posée de cette manière, en ces termes précis. A coup sûr, on a voulu la résoudre : c'est un second pas que trop souvent l'on tente de faire et que l'on fait en réalité avant celui qui devrait être le premier, en dépit des sourdes protestations de la méthode.

Mais si nous parvenons à refréner un moment l'impatience de conclure, au lieu de lancer tout de suite un oui ou un non, et, — puisqu'il s'agit d'observation, — si nous commençons par observer, nous nous apercevons que la question posée en renferme deux : Y a-t-il des limites dans ce que l'on observe, dans ce que tous nous avons l'habitude d'appeler objet de l'observation ? Y a-t-il des limites dans notre acte d'observation ? Peut-être ceux qui répondent oui et ceux qui répondent non ont-ils entendu des questions diverses au lieu d'une seule, et se croient-ils plus en désaccord qu'ils ne le sont en effet. Malgré tout, il n'y a pas lieu de se hâter, du moins je n'ai pas hâte de répondre oui, par exemple, à la première question et non à la deuxième. On peut juger que c'est une hardiesse poétique de soutenir que ce que l'on observe n'a pas de limites ; on peut bien dire aussi qu'affirmer qu'il en a est un propos arbitraire et non justifié : car qui les a fixées ? Qui les a vues ? Observez, observez, vous trouverez toujours à observer encore. Chaque moment d'attention vous apprendra quelque chose de nouveau ; aucune chose observée ne vous apparaîtra tout à fait nouvelle, complètement détachée de ce que vous avez observé d'abord, et si vous considérez ce lien de continuité, il vous sera facile de vous apercevoir que ce que vous avez observé auparavant était en quelque manière ce que vous observez à présent, ce que vous observerez demain, ce que vous pourrez toujours observer, car cela ne commence ni ne finit, ne peut commencer ni finir nulle part.

Mais si, à la place de l'objet, nous regardons notre acte d'observation, on ne peut mettre en doute qu'il ait des limites, et si, par esprit de système, quelqu'un voulait à tout prix nier ces limites, les traiter d'apparences trompeuses, en alléguant le lien, ou, selon une manière de voir qui appartient à une philosophie enthousiaste, l'identité de l'acte d'observation

et de l'objet observé, je le laisserais s'ingénier à sortir de la difficulté qui se présente lorsqu'on se prend à considérer une donnée expérimentale, nécessaire et indéniable de notre observation : la succession. L'observation est essentiellement successive. Or la succession, la suite, est analytique et abstractive ; elle introduit fatalement la division, la limite : quelqu'un murmure à mon oreille : l'incertitude, l'erreur. Pour l'instant, contentons-nous de retenir la limite. Observer, c'est circonscrire le champ de la vision de l'intelligence ; c'est concentrer cette faculté, or la concentration ne se fait pas toujours sur le même point : de là la division et, avec elle, la diversité des objets observés. Dans l'infini qui s'offre à notre observation, de nombreux et heureux amis de la science se sont fixés et se fixent uniquement sur ces faits qui se constatent avec les sens externes, et sont susceptibles d'une mesure linéaire et arithmétique. Des victoires inouïes ont récompensé la modestie de la méthode : elles expliquent, elles excusent l'orgueil né du succès. Pourquoi en est-on venu à conclure, à dire, à croire, à faire croire que là était la seule science digne et de ce nom et de l'étude qu'on lui consacre ? Je n'ai pas le loisir de le rechercher.

Le fait est très complexe, et il est plus aisé d'en dire les causes en procédant par énumération et affirmation que de les déduire en les examinant avec exactitude. Toutefois c'était là, — ou ce paraissait être à plusieurs, — une situation violente ; et d'autre part, ceux qui avaient dressé les barrières dans les limites desquelles devait être renfermé le savoir humain ne purent empêcher la contrebande des doctrines prohibées d'ordre métempirique et métaphysique, si bien qu'ils ne s'aperçurent pas qu'ils leur avaient laissé deux grandes portes non seulement ouvertes, mais attirantes et complices, en inscrivant sur leurs frontons deux mots pleins de péril : biologie et sociologie. Les ingénieuses tentatives faites en vue de fournir une explication mécanique des fonctions vitales, puis du sentiment et de la pensée, outre qu'elles furent bien vite désavouées comme une forme mal déguisée de métaphysique, posaient elles-mêmes le problème qu'on essayait d'omettre ou qu'on prétendait avoir dépassé ; pareillement,

les plus violentes et les plus grossières réductions du fait et du problème social devaient s'arrêter en face d'un fait incommensurable et incorporel : le besoin. L'interdiction lancée par Comte était donc vaine et sans effet au sein du positivisme lui-même, dont l'histoire critique et intelligente dira un jour — un jour dont tel croit avoir déjà vu poindre l'aurore — s'il fut un mouvement légitime, justifié et progressif de la pensée.

Ce même positivisme devait achever son programme avec la psychologie. « Nous [1] observons l'homme, non par le microscope et le scalpel, mais par cette vue intérieure qu'on appelle conscience, et nous comparons directement l'image et la sensation. » Ainsi parle Taine. Mais pouvait-on demander : qu'est-ce donc que cette vue intérieure, que cette conscience ? Et à la suite de cette question, combien d'autres ! De même que par la brèche de la biologie était entrée la psychologie qu'on appelle expérimentale, de même, par la brèche de la psychologie, pouvait entrer le reste de la psychologie et autre chose encore. Pour mettre un frein à l'invasion, le positivisme dut accorder une constitution ; et comme toutes les constitutions n'ont pas seulement pour effet de produire l'avenir, mais aussi pour but de réformer le passé, on voulut une constitution très modérée. On dit : oui, nous ne sommes métaphysiciens en aucune manière ; nous ne repoussons pas moins le matérialisme que le spiritualisme ; si vous venez avec des faits, soyez les bienvenus ; nous sommes exempts de préventions : ces faits qu'on appelait autrefois les faits de l'esprit, et que les romanciers de la métaphysique enveloppaient dans les spectres des facultés et allaient chercher dans l'abîme de l'âme, nous les acceptons à titre de faits, faits susceptibles d'être touchés, examinés : la sensation, la pensée, la tendance, et nous sommes à ce point dégagés de préjugés et si véritablement positivistes, que nous reconnaissons en même temps, comme nous l'enseignent Tyndall et du Bois-Reymond, — que personne ne niera être des nôtres, — comme nous l'enseigne Claude Bernard, que ces faits jusqu'à présent ont quelque chose d'irré-

1. *De l'intelligence*, II, I, p. 125, huitième édition.

ductible aux catégories ou mieux aux phénomènes de la lumière, de l'électricité et spécialement du poids et de l'étendue. Toutefois, si cordial que fût cet accueil, si sincères que fussent ces paroles, et bien que tout élargissement des frontières d'un domaine soit toujours une acquisition — comme l'avouerait M. de La Palisse lui-même — et qu'il soit de bonne politique d'accepter et de faire sien tout ce qui s'offre, malgré cela on sentait dans l'air un grand péril ; on comprenait qu'il y avait des garanties à prendre, qu'il fallait construire une digue, faire un statut, — et de l'espèce des statuts qui s'observent, — car les nouveaux hôtes avaient la mine suspecte, ils étaient parfaitement capables de donner un coup de pied aux balances et aux alambics : voyez donc cette friponne de pensée qui médite de mettre en pièces l'esthésiomètre ; cette anarchiste de volonté qui a déjà déclaré avec grande insolence qu'elle ne se laissera pas piquer comme un papillon, cette vagabonde d'idée qui, placée dans une petite fiole, se trouva, un moment après, hors de l'endroit où le diligent préparateur l'avait enfermée ! Comment avancer de la sorte ? Tout allait bien mieux quand on n'avait affaire qu'à des cobayes, ou qu'il s'agissait simplement d'analyser de la salive de chien ! En somme, ces gens-là étaient peu sûrs, sans état civil très déterminé dans le calendrier positiviste, nés d'un mariage purement religieux ; et tout portait à craindre qu'ils ne continuassent à entretenir des relations étroites avec les princes dépossédés de l'âge métaphysique ou les prêtres de l'époque antérieure à celui-ci. L'un de ces positivistes qui ont l'habitude, pour se reposer des fatigues sérieuses du laboratoire, d'aller dans les cercles feuilleter les revues, trouva le remède, le moyen ingénieux, le parti sage, propre à prévenir à jamais le retour de la métaphysique. Il arrive, en effet, qu'un roman publié en appendice, une annonce bibliographique, un avis sur la couverture, met un homme sur le chemin de ce qu'il cherche...

Ce fut de la sorte que les nouveaux Héraclitéens trouvèrent, ou crurent trouver l'allié : aveu précieux qu'ils ne suffisaient pas par eux-mêmes à faire face au danger du retour de la métaphysique abhorrée. Dans cette partie de la noble patrie de

Sobieski qui parle la langue de Luther, ils rencontrèrent un homme grave, ignoré d'abord ou soupçonné d'être du parti adverse, consommé dans la méditation, analyste de l'entendement humain, Kant, qui se prosterne et adore...

Ah ! quelle fête de trouver dans les papiers d'un docteur autorisé, aussi souvent cité que rarement lu, soupçonné même d'être du côté de l'ennemi, l'acte de décès de la métaphysique et la défense de naître à elle signifiée. On fit donc la fête, on se réjouit abondamment... mais, attention ! la critique, belle chose sans doute, nectar précieux, vivifiant, dont ne peut plus se passer quiconque y a une fois goûté, mais quoi ! c'est toujours la critique !... et elle nous mènera beaucoup plus loin qu'on ne le croit et ne le veut, et tel qui se rengorge, parce qu'il pense avoir trouvé dans la critique une arme pour abattre le système d'autrui, devra tôt ou tard s'apercevoir qu'il a introduit dans sa maison la force dissolvante qui réduira en poussière son propre système. Imprudents, qui n'avez pas l'habitude de l'air qu'on respire à l'altitude des quatre mille mètres de la critique, ne chantez pas trop tôt victoire, parce que cette critique a interdit à la raison pure de mettre le pied sur le seuil du pur noumène, et déclaré abolies, dissipées en nuées, toutes les constructions mentales avec lesquelles on prétendait parler des substances, comme si on les avait en poche ou sous les yeux, des causes, comme si c'étaient là choses ayant une réalité hors de l'esprit ! Eh bien ! que croyez-vous avoir gagné ? De quoi pensez-vous que nous autres idéalistes, nous devions pleurer la perte ? A quoi reviennent, en fin de compte, vos faits, vos lois ? Le fait ! mais le fait est notre perception ; la loi ! la loi est la permanence de la perception, et la permanence est la forme de la pensée. Et nous, au fond, nous disions la même chose ; Kant n'a rien fait de plus que de nous enseigner et, dirai-je avec moins de modestie, mais peut-être avec plus de vérité, que de nous exciter à mieux pénétrer en son fond ce qui toujours avait été notre pensée !

Et ajouterai-je ici, non pas pour revenir au point de départ, car je ne m'en suis pas éloigné, mais pour insister, la critique appliquée à l'étude des phénomènes psychiques devait nécessairement nous conduire à ce résultat : « Donnez-moi la sen-

sation et la faculté associative, dit l'un des vôtres, et des plus fameux, et je vous expliquerai toute la vie psychique (1). » Ah! oui, cela me fait le même effet que si l'on me disait : « Donnez-moi du pain cuit au four et une andouillette, et je vous rassasierai. » Mais qu'est-ce que la sensation, qu'est-ce que la faculté associative? Nous nous en tenons aux faits, direz-vous. — C'est précisément ce que nous voulons. Oui, tenons-nous en au fait. Sensations? vous ne pouvez pas me refuser de m'accorder que notre discours porte uniquement et ne peut porter que sur des sensations que l'on remarque, c'est-à-dire sur les sensations dont on parle.

Ici encore tel croira entendre M. de La Palisse ; mais c'est précisément ce que nous voulons. Nous savons, nous aussi, — c'est l'enseignement que nous ont donné, — je le regrette pour vous — deux métaphysiciens (2), l'un, quand vous ou vos maîtres portiez encore le petit tablier, l'autre deux siècles auparavant — nous savons nous aussi qu'il existe des sensations inconscientes, et que même toute sensation est essentiellement inconsciente. Comme vous le voyez, ici apparaissent d'autres faits : l'attention, la pensée, la conscience. Mais, de toute façon, les sensations inconscientes, qui existent cependant, nous sont révélées par le moyen d'un acte de conscience, grâce auquel nous pouvons en parler : en d'autres termes, nous parlons de ces sensations inconscientes par analogie avec les sensations conscientes qu'on nommerait mieux sensations connues ; c'est là une induction de notre part ; c'est le résultat d'une recherche qui nous enrichit de deux connaissances à la fois : 1° qu'il existe des sensations inconscientes ; 2° que l'attention, l'appréhension, la conscience enfin est un acte nouveau et, pour ainsi parler, une lumière qui s'allume au-dessus des sensations.

Mais lorsque nous parlons de sensations, même inconscientes, nous et celui qui nous écoute, et en nous écoutant nous entend, nous ne pouvons nous-mêmes parler et lui ne peut nous entendre qu'à la condition que nous nous référions à l'expé-

(1) Ardigo : *Opere*, II, p. 199.
(2) Rosmini et Leibniz, et parmi les psychologues Maine de Biran.

rience d'une sensation quelconque, laquelle, précisément parce qu'elle est objet d'expérience, c'est-à-dire d'observation, ne peut pas ne pas être consciente. Or donc, que nous dit l'observation, l'observation du pur fait, car nous ne partons d'aucun concept établi par avance ; nous adoptons la position de l'école associationiste, phénoméniste, ou comme il plaira de l'appeler. Sensation, image, pensée, ce sont là des faits qui, comme tels, sont observables et objet de science ; mais comment s'y prend-on pour les observer, comment cette observation se passe-t-elle? Attachons-nous au plus simple, au moins compliqué des trois, la sensation : soit la douleur éprouvée dans un muscle. Pour la commodité du langage et comme cas d'application particulière de cette loi de la limitation de l'observation dont il a été question plus haut, nous parlons de la sensation, de la douleur — et qu'on étende ceci à l'image — comme d'une chose existant en soi ; mais peu de mots suffisent à nous convaincre que c'est là une illusion, une double illusion.

D'abord une sensation isolée n'existe pas : elle n'est ni expérimentée ni susceptible de l'être : c'est le résultat d'une délimitation plus ou moins arbitraire, et je dirais presque violente, du champ de la vision intellectuelle. Toute sensation se décompose en d'autres sensations ; elle n'existe pas à titre d'unité séparée, mais incorporée à des groupes et des groupes non entièrement pareils ; la douleur a plusieurs moments d'intensité plus grande ou plus petite, sinon elle ne durerait point ; et quoique nous la croyions uniforme par insuffisance d'attention, nous en mesurons la durée à l'aide d'autre chose, par exemple les mouvements de l'horloge, de la lumière et de l'ombre, des personnes qui nous entourent, au moyen des battements du pouls, au moyen de la respiration, enfin au moyen d'autres sensations contemporaines, qui font un tout avec la douleur et ne s'en distinguent que pour notre commodité, grâce à l'abstraction.

Mais si puissante que soit l'aide qu'elle nous procure, cette abstraction ne nous donne point vraiment l'expérience de la douleur, mais bien plutôt l'expérience d'un changement d'état ; cela revient à dire que nous nous bornons à noter la liaison de la douleur avec l'état antécédent de repos et de plaisir et

avec l'état conséquent de trêve, de repos, de soulagement. En dehors de tout cet accompagnement la douleur n'est rien. L'association, direz-vous? Parfaitement : mais je vous prie de noter une petite chose : jusqu'à présent, si je suis bien informé, cette association bénie a toujours été considérée comme quelque chose qui vient après les sensations et les images, et à partir de celles-ci, et qui, les liant avec une simplicité merveilleuse de processus, donne naissance à ces produits supérieurs qu'on appelle précisément pensée, volonté, raisonnement, etc..., qui ont tant fait divaguer les logiciens et les métaphysiciens, dupes de la personnification et de la mythologie des facultés, ignorant qu'il y a moyen d'expliquer tout par l'association ; mais voici que, dans le fait observé, si vous y avez appliqué votre esprit, on voit que l'association ne vient pas en second, mais en premier lieu : ce n'est pas parce que nous sentons que nous associons, mais nous sentons parce que nous associons. Personne n'a jamais déterminé le point où l'association commencerait *après* la sensation. Aucune sensation observée ne se présente — par exemple la vue d'un portrait d'une personne connue ou inconnue — sans association d'image. Ce que nous appelons la sensation actuelle est un ensemble dont les éléments sont seulement en partie — et encore cette partie n'est-elle pas la plus grande — les données en quelque sorte de l'action de ce que l'on nomme l'objet extérieur sur les nerfs. Ce fait explique l'agilité des mouvements habituels, la promptitude, la rapidité de l'acte de reconnaissance qui se produit lorsque le port de l'objet se présente seul (c'est ainsi qu'on reconnaît une personne à la manche de son habit) ; ce fait explique la surprise, et parfois le frisson, l'horreur que produit en nous une sensation différente de la sensation attendue, comme lorsqu'une personne que nous suivons, venant à se retourner tout d'un coup, nous montre un visage sans nez et qui n'a qu'un œil.

Nous retenons donc que les sensations réelles sont l'œuvre de l'association, et que de sensation antérieure à l'association nous n'avons aucune connaissance. Mais qu'est-ce que l'association ? L'association n'est pas tant un conséquent qu'un antécédent des sensations telles qu'elles se produisent réellement.

Mais elle-même comment se produit-elle? Prenons de nouveau un groupe de sensations, tel que nous avons vu qu'est celui que nous appelons une douleur; ce qui fait la liaison des éléments de ce groupe, c'est-à-dire des antécédents et des conséquents, de repos, de plaisir, de soulagement et des mouvements concomitants de notre corps ainsi que des corps étrangers, ce qui fait que tout cela se tient, ou, si l'on aime mieux, le fait que toutes ces choses sont unies, on est convenu de l'appeler association. Mais de même que, en dehors de l'association, ces sensations n'existent en aucune manière, ou, ce qui revient au même, que nous ne pouvons en parler, ainsi l'association elle-même n'est rien en dehors de notre conscience : et nous ne parlons de l'association, nous ne donnons un sens à ce mot, nous ne sommes compris en employant ce mot qu'à la seule condition, — et en réalisant cette condition-là même, — que nous entendons indiquer par là ce qu'atteste la conscience et ce qui arrive dans la seule conscience et rien d'autre : donc, de même que, dans le concret, ce n'est pas la sensation qui explique l'association, mais inversement l'association qui explique la sensation, pareillement ce n'est pas l'association qui explique la conscience, mais la conscience qui explique l'association. Et de fait, le mot association n'aurait aucune signification et ne se pourrait pas même entendre si l'on ne le comprenait en recourant à la persistance de quelque chose en des états divers qui sont groupés... Est-il permis de demander par qui ?... Que s'il vous semble que je vais trop vite, ralentissons donc le pas, et disons seulement : qu'est-ce que la conscience? Il y a une très importante différence suivant les psychologues dans l'usage de ce mot. Une petite famille philosophique, qu'il sera plus prudent de ne pas nommer, accuse les autres écoles d'employer au hasard ce mot qui veut dire connaissance de soi — connaissance qui est une fonction élevée de la réflexion — et d'en faire le synonyme d'âme, de sentiment, de sujet de sensation, et d'appeler improprement état de conscience des faits que l'on nommerait avec plus d'exactitude faits observables par la conscience. Plus d'un proteste contre cette accusation et soutient que, sans la conscience, aucun acte psychique n'est explicable et que la synonymie reprochée

est pleinement appropriée à la nature des faits dont il parle ; j'estime que cette querelle de mots n'est pas à mépriser, mais il y a moyen de s'accorder. Distinguer la conscience proprement dite de l'ensemble des états qu'elle observe et dont elle nous donne la connaissance me paraît être un progrès du savoir, et ce serait une niaiserie d'y renoncer, si douloureux qu'il pût être de le devoir à un Italien, prêtre par-dessus le marché.

Mais ceux qui étendent le nom de conscience à tout l'ensemble des faits psychiques, s'il est vrai que, d'une part, ils commettent une impropriété relative de langage, d'autre part aussi expriment très bien en vérité le lien intime, profond, qui existe entre tous ces faits et la conscience proprement dite. En réalité, la conscience, ce que nous appelons conscience, si profondément qu'on la creuse, ne remarque, n'enregistre pas ces faits comme quelque chose d'étranger, d'extérieur à elle, et encore moins comme quelque chose qui appartient à autrui, mais comme des faits qui lui sont propres et, sinon comme des faits propres à la conscience en tant que connaissance de soi, du moins comme des faits propres à quelque chose qui est commun à la conscience et à son antécédent, qui est constant en eux, et ne s'en sépare pas. Par suite, donner le même nom à ce quelque chose n'est pas une erreur grave, et ainsi en ce sens il est vrai que la conscience appréhende les actes psychiques comme ses actes propres, et non autrement, qu'ils ne peuvent ni être saisis, ni exister autrement, qu'ils ne sont pas autre chose que la conscience même. Si, après cela, au lieu de parler de conscience, nous préférions employer le mot d'âme, qu'est-ce qui empêche que cette façon d'exprimer ait plus de propriété, et quel mal y aurait-il à cela ? Mais laissons les mots et soyons attentifs à la chose : considérons le chemin parcouru ; voici le point où nous sommes parvenus : la science procède uniquement par observation. L'observation est nécessairement successive et analytique. A une certaine époque de l'histoire, ou tout au moins chez certains savants, l'observation s'est arrêtée au fait qu'on appelle extérieur. Par la suite on a vu que la réalité renferme encore autre chose ; alors on a admis aussi l'observation des faits que le langage consacrait déjà comme faits internes. La science de ces faits porte le nom de psychologie,

nom qui signifie science de l'âme : mais telle que l'acceptent ceux que j'ai mentionnés plus haut, la psychologie n'est plus que la science des faits appelés internes, comme la sensation, l'association, l'image, la pensée, le jugement, la volonté.

Le dogme préétabli et, pour ainsi dire, le titre de la psychologie à être admis dans l'ordre des sciences, est l'exclusion décidée une fois pour toutes de ce fantôme métaphysique qui pour Taine est le moi distinct de ses états que, par une heureuse contradiction, Taine continue à appeler états du moi. Les seules réalités seraient donc les faits, disposés en deux séries irréductibles : d'une part des mouvements moléculaires plus complexes dans la substance grise des lobes cérébraux et des centres sensitifs, et des mouvements moins complexes, mais analogues aux premiers, dans la substance grise de la moelle épinière et des ganglions du système nerveux sympathique ; d'autre part, des idées, des images, des sensations et d'autres événements rudimentaires et élémentaires du même genre. Mais rien de plus au delà. Aussi bien le progrès du savoir, l'avantage de cette analyse consiste précisément dans le rejet de la dernière illusion métaphysique : le moi.

A la bonne heure ! Mais s'il est vrai — comme cela est très vrai en effet, — qu'aujourd'hui rien ne doit ou ne peut plus se soustraire au contrôle de la critique, et que l'expérience elle-même ne peut rien conclure sans un préalable examen de la valeur ou des éléments de la connaissance, s'il est vrai que toute explication consiste en une description, pourquoi devrions-nous en rester là ? Une fois parvenus à ces faits élémentaires, il est encore permis de demander comment ils se perçoivent, comment nous les affirmons, car personne ne consentira jamais à retarder de cinq quarts de siècle au point de se contenter d'un mode de penser dogmatique, qui n'a pas le plus petit doute sur lui-même et sur l'apparence, et qui se refuse à surmonter le doute au moyen d'un examen critique. Pourrions-nous élargir beaucoup la question, et demander comment nous avons jamais eu l'idée de faits, d'événements, quelles sont les conditions de cette idée, et conclure peut-être que le fait, l'événement n'est pas une construction moins métaphysique, une œuvre de la pensée à un moindre titre que le moi, la cause, l'âme, la force

et toute la famille que le Comité de salut public positiviste tourne en dérision, parce qu'au fond il en a peur. Rien ne sert de se livrer à des contorsions, de souffler et de faire mine de ne s'apercevoir de rien, et de dire : ne perdons pas le temps à des futilités : non, mes amis, je ne crois pas que la critique soit le diable, mais une fois qu'on l'a appelée, elle a bien le droit de dire comme Méphistophélès : On ne me dérange pas pour me faire venir l'on sait d'où et me dire ensuite : Voici la porte. Mais passons; moi non plus aujourd'hui je ne veux pas faire de métaphysique, et je tiendrai bon. Nous sommes en psychologie : or ici, le fait, l'événement est la sensation. Comment nous y prenons-nous donc pour la connaître? Par le moyen et non en dehors de la série des sensations, non en dehors, en fin de compte, de l'association, — et l'association, ce que nous entendons par association, n'est pas autre chose qu'un état de conscience, n'est ni conçu ni concevable que comme un tel état, ou, ainsi que l'on a toujours dit et que continue à le dire Taine lui-même, et au moment même où il veut rejeter les faits associés en l'air, comme un état du moi, de l'âme. Voilà donc que la critique — qui au fond est identique à l'observation, nous dit que c'est un préjugé de considérer le moi, l'âme, comme la résultante, l'expression verbale de la série des sensations, mais qu'au contraire le moi, l'âme est le principe et la condition de la série elle-même et de chacune des sensations particulières.

Oubliant que le moi est véritablement et essentiellement une donnée de l'observation, et le traitant dogmatiquement comme un postulat métaphysique, on a voulu non seulement expliquer l'illusion à laquelle il devrait son origine, par le système du groupement des sensations autour de quelque sensation plus forte, mais encore détruire cette illusion même par la considération des cas où à des époques diverses de la vie, et en corrélation avec la maladie, la guérison ou le retour périodique de la maladie et de la santé (blessures, coups, secousses, apoplexie, états cataleptiques et cessation de la catalepsie, fortes anémies ou hyperhémies), les sensations se produisent selon un ordre et un rythme différent et se rassemblent autour de centres différents d'activité, de telle sorte que la personne, comme si elle

était autre qu'elle-même, perd entièrement en une condition nouvelle, la mémoire de la période antérieure ainsi que toutes les aptitudes, les tendances et le caractère qu'elle avait en celle-ci, puis, revenue à la condition de cette période, ne se souvient plus de ce qu'elle a fait dans la nouvelle. On appelle ce cas dédoublement. Le mot renferme plus de malice que n'en ont ceux qui l'emploient (1). On dirait d'un bon tour joué par le moi à ses négateurs. Voyez, semble-t-il leur dire ; pour me chasser, vous me multipliez ; pour être à même de dire à quelqu'un : ton moi n'existe pas, vous êtes obligés de lui prouver qu'il a deux moi ! Et dire que chacun de ces deux moi est, de toute façon, conçu comme une unité. La critique de la connaissance appliquée aux prétendues analyses de la conscience, qui tendent à dédoubler et à morceler celle-ci pour réduire le moi à une illusion, montre que ce procédé analytico-déductif est un cercle vicieux. Les prétendus états ou centres psychiques, la seconde, la troisième et la ennième personnalité ne se conçoivent précisément que comme des sujets, comme autant de *moi*, et puis on s'en prévaut pour nier le moi et le concept du moi ; vraiment c'est se servir d'un concept imaginaire et injustifié pour comprendre des faits sur lesquels on fonde ensuite l'argumentation. Il ne paraît pas que les critiques qui nient le moi se soient aperçus de cette contradiction ; c'est aussi parce que leur public ne s'en est pas non plus aperçu que leur thèse a fait fortune et obtenu du succès. Mais il y a bien d'autres observations à faire.

1° Les cas allégués ont été observés plutôt avec l'observation externe et non avec le moyen propre et direct de l'observation interne, et par conséquent, en réalité, ces cas n'ont jamais été observés. On dira que justement l'observation interne devait faire défaut dans les cas en question. Cela se comprend. Mais on comprend aussi que, de la sorte, tout ce qui se passe réellement ne se présente pas dans le champ de l'observation, et la solution de continuité entre un état et l'autre qui se remarque à la surface ne nous autorise pas à conclure qu'elle est assez profonde pour se trouver aussi dans la conscience

1 *Sui Discorsi* di Antonio FOGAZZARO, Torino, BOCCA, 1898 (Billia).

ou entre les deux consciences supposées du patient. Les cas observés sont maintenant très nombreux et ont été plus d'une fois rapportés (1) ; mais, parmi eux, il en est dans lesquels le sujet a précisément conscience de son double état et de l'oubli des sensations, des images, des connaissances de l'une de ses deux conditions quand il se trouve en l'autre. Tel est celui de Léonie et Léontine décrit par Pierre Janet, tel est celui d'une dame que décrit le Dr Defay, et, à mon avis, tel est aussi celui de Félida qu'a décrit le Dr Azam (2). Et il est permis de supposer que, tout de même que la conscience n'est pas également éveillée chez tous, et à tous les moments, cette unité initiale et fondamentale des deux centres psychiques supposés, qui se manifeste clairement chez certains malades étudiés, existe toujours à l'état léthargique et virtuel chez les autres.

2° Ces cas n'ont été observés que dans des sujets malades, ou, de toute façon, placés dans des conditions communément jugées anormales. Je ne me laisserai pas aller à la naïveté que tel attend peut-être de moi, et qui consisterait à soutenir que, du fait qu'une chose arrive chez des malades, il n'est pas permis de conclure qu'elle se réalise aussi chez des personnes qui jouissent de la santé. Ce serait hors de propos. Un moi dont l'existence aurait pour condition la santé, un certain degré de santé, ne serait plus un moi. Bien au contraire, je fais un reproche et un grand reproche aux phénoménistes, de n'avoir pas observé que le fait est bien plus commun qu'ils ne le croient, qu'il est constant, qu'il se produit chez nous, qu'il est en un continuel devenir chez ceux que nous appelons sains. Si nous faisons de la psychologie collective, je dirai non pas qu'on doive nier, mais, à coup sûr, qu'on ne peut plus affirmer avec certitude que chez beaucoup de personnes, même et justement les plus saines au point de vue psychologique, les souvenirs de la petite enfance et de celle qui suit, et, de proche en proche, celle des autres âges durent très longtemps dans leur vivacité,

(1) Vinslow : *Obscure disease* : Maury : *Du Sommeil* : de Puel : *Mémoires sur la catalepsie* : Braide Tucke : *Annales médico-psychologiques* : Abercrombie : *Inquiry into intellectual power* : *Macnish, Azam, Binet, Janet, Charcot ; Ernest Naville : Automatisme psychologique*, p. 118.

(2) Voir Bellia : *Lezioni di filosofia delle morale e il libero arbitrio.*

et que la conscience de la personnalité et de sa permanence soit très développée. Certes, elle doit beaucoup à la constance et au renouvellement périodique des mêmes impressions, beaucoup au séjour dans le même pays, ainsi qu'aux rites, aux coutumes, aux liens sociaux qui ont leur consécration légale et qui servent de perpétuels moyens de rappel : c'est pourquoi l'on peut dire très justement que la Patrie et l'Église concourent à la formation et à la conservation de l'individu, beaucoup plus que l'individu ne contribue à la leur. Ce défaut se constate aisément dans la classe inculte, qui vit au jour le jour, tout occupée à gagner un pain disputé au prix de fatigues qui courbent le dos, dépriment les forces, alourdissent l'intelligence en un sommeil qui l'opprime. Je n'ai jamais rencontré un paysan qui sait exactement le nombre des années de ses parents, de ses fils ou même des siennes. J'ai souvent noté chez des vieillards cette tendance curieuse à dire à une personne plus jeune : ta sœur pour ta mère ou ta fille : ils confondent facilement les générations ; ils demandent à quelqu'un s'il a vu un incendie fameux, arrivé vingt ans avant sa naissance. L'affection pour les fils partis de la maison, émigrés depuis longtemps, s'affaiblit : ce fait explique que, chez les sauvages, les liens de famille soient si lâches, ce qui s'observe aussi en certaines couches du peuple pauvre, sans culture, abandonné et corrompu. Mais, pour rester dans le champ de la psychologie individuelle, où la certitude est plus grande, et de la psychologie de l'individu cultivé, qui a de l'éducation, qui connaît suffisamment la passion, sans se laisser désorganiser par elle, qui est assez laborieux pour que ses sentiments se multiplient et assez réfléchi pour recueillir ses sentiments, qui a un sentiment élevé, vif, de sa personnalité propre, qui ne néglige pas les profondeurs de sa conscience, qui possède enfin un moi s'affirmant et disant volontiers moi, là aussi, ou plutôt, là précisément, à des degrés divers, on constate les destructions, les changements, les groupements divers d'états psychiques. Quel je serai, quel ai-je été, quel suis-je ? Observez la passion de l'amour. Lorsqu'elle possède un homme, elle est vraiment un centre, elle est lui ! L'amour n'est pas une maladie, un état comme un autre, une erreur, un égarement, une hallucination, un plaisir,

une peine ; c'est un principe, c'est un centre. Quand un homme est fortement, passionnément épris, la santé, la maladie, la félicité, la joie, la douleur, la contemplation, l'anxiété, la peine, la crainte, le doute, l'inquiétude, la haine, la jalousie, l'intelligence, l'observation, la vertu, le courage, le caractère, ne sont plus de lui, mais de lui amoureux, de lui amour. Une fois l'amour passé, vaincu par un autre amour, on entre dans une période de calme où il semble qu'on vit très bien sans ce doux tourment ; celui que dominait ainsi cette passion nous paraît quelque peu étranger à nous-mêmes tout comme paraît étranger à notre moi d'aujourd'hui cet enfant dont nous avons éprouvé les haines féroces, répudiées par la suite, certains désirs effrénés... sauf dans le cas où le remords ou quelque affection constante rive en nous-mêmes le sentiment de leur identité. Il n'y a personne qui ne pleure en soi quelque chose de mort. Tuer le désir n'est pas impossible, et ainsi se forme l'homme nouveau. Les changements de goûts, de caractère, les conversions sincères, les perversions constituent de nouveaux centres d'opérations, de jugement. Mais précisément nous nous apercevons de tout cela, et entre tout ce qui aujourd'hui est vivant en nous et domine, et ce qui est mort, ce que nous étions jadis, ce que nous avons vaincu pour toujours, nous sommes encore en mesure d'instituer une comparaison, parfois en riant de nous-mêmes, parfois aussi en renouvelant nos larmes, nos regrets, justement parce que ce qui fait cette comparaison est quelque chose de différent de ces états et des autres, qui leur est commun et persiste à travers ces états qui sont *siens* à des degrés divers. Et peut-être la différence des caractères tient-elle essentiellement à ceci : la plus ou moins grande rapidité de nos manières d'être. Ici donc on peut dire encore que l'analyse du moi — alors qu'elle paraît aboutir à sa destruction, arrive au contraire à constater sa réalité, à faire voir qu'il n'est pas seulement l'équivalent de la série de ses événements, comme le voudrait Taine, mais proprement quelque chose qui est cause de la série de ses événements, et est au-delà de la série — encore que (et ici je m'accorde avec Taine) on n'ait pas le droit de dire qu'il soit quelque chose qui soit situé au-delà de toute opération.

Pierre Janet, dans l'introduction placée en tête de son ouvrage sur l'*Automatisme psychologique*, prélude au compte rendu d'observations intéressantes, précisément avec ce concept préalable du fait psychique élémentaire, qui, je l'espère, ne paraîtra au lecteur, en tout cas ne semble à l'auteur de ces pages, rien moins qu'indiscutable. Il se plaint que les philosophes aient presque toujours commencé par étudier les formes les plus élevées de l'activité humaine, la volonté, la résolution, le libre arbitre. Mais, dit-il, « quoique cette façon d'aborder la question soit peut-être la plus naturelle, elle est cependant la plus difficile et la plus dangereuse : les phénomènes les plus élevés et les plus importants sont loin d'être les plus simples ». C'est très bien. Mais si la manière la plus naturelle est de commencer par les formes les plus élevées, est-ce sans raison ? Il ne suffit pas de dire que cela provient de l'intérêt que l'on porte naturellement aux manifestations de l'activité humaine qui est plus utile à connaître pour comprendre la conduite des hommes, leur responsabilité et la valeur morale de leurs actions. Eh bien ! s'il en était ainsi, il n'y a pas là une raison utilitaire ; c'est parce que la science, l'observation, dérivent justement du devoir, du sentiment de l'obligation qui s'attache au perfectionnement.

A l'inverse, l'éminent M. Janet pose subitement, comme la chose la plus évidente du monde, « l'activité humaine dans ses formes les plus simples, les plus rudimentaires ». Mais si partir toujours des formes les plus complexes est difficile et dangereux, il n'est pas moins, il est même encore plus arbitraire de poser comme une donnée de fait cette activité des formes plus simples et plus rudimentaires, avant d'être parvenu à établir qu'en réalité l'activité existe vraiment en ces formes ; que ces formes se présentent isolées du tout des formes plus complexes, et que l'esprit se constitue par composition.

Et en fait, Janet ne se hâte pas avec moins d'arbitraire d'affirmer une identité entre l'activité élémentaire et l'activité automatique. Nous ne sommes pas de ceux qui, pour voir dans l'automatique quelque chose de purement mécanique, refusent de l'admettre s'il est donné. L'automatique, nous l'admettons

très bien : mais l'automatique peut être très complexe, et souvent cela devient automatique qui est l'effet d'efforts antérieurs d'attention, de volonté et de conscience, comme on le voit dans toutes les formes d'habileté parvenues à un haut degré, y compris l'habileté dialectique.

On a voulu croire qu'à la bien examiner, la réalité de la vie psychique était la sensation, tandis que le moi, pure abstraction, n'en serait que l'expression. Mais, si l'on étudie la sensation élémentaire qui n'existe pas, on doit conclure que l'abstraction est justement la sensation isolée, et que la réalité, si elle existe, est le *je*, le *moi*. On doit donc conclure que le véritable, le seul objet de la psychologie est le moi, ou, si cette assertion ne doit pas vous occasionner une crise d'hépatite, l'âme, comme eût dit le vieux Platon et toute sa postérité, encore que les membres ne soient pas toujours d'accord entre eux. Aucun fait interne ne peut s'observer qui ne soit un fait du moi, aucun ne se peut concevoir qu'à la condition d'être un fait du moi. On pourrait encore faire un pas en avant : puisque rien des choses sensibles, des faits appelés externes, n'est appréhendé qu'à titre de perception, l'autre série de faits, les mouvements, l'univers extérieur en tant que nous les saisissons, se réduisent eux aussi à des états et à des modes du moi.

Mais cette dernière inférence, outre qu'elle exigerait un autre développement pour n'être pas mal comprise, appartient à une thèse différente de la présente, à la thèse selon laquelle toutes les sciences descriptives s'unifient dans la psychologie (1).

LORENZO-MICHELANGELO BILLIA.

(Traduit de l'italien par EUGÈNE BEURLIER,
professeur agrégé de Philosophie au lycée de Bourges.)

(1) *L' Unità dello scibile e la filosofia delle morale* (BILLIA).

L'ORGANISATION DE LA MÉMOIRE [1]

CHAPITRE III

L'ÉVOCATION DES SOUVENIRS

§ I. — *Automatisme et Volonté.*

Une fois fixé et construit comme système psychologique au cours du temps, le souvenir *tend* à se reproduire. C'est cette tendance qu'on désigne sous le nom d'*évocation*.

L'évocation est un commencement de reproduction ; mais ce n'est pas encore la reproduction. Ces deux phases de l'évolution du souvenir peuvent même exister l'une sans l'autre. Nombreux sont les cas de reproduction sans évocation, tels que l'aphasie amnésique, dont nous allons parler ; et, inversement, les cas d'évocation sans reproduction, tels que la cécité et la surdité verbales. Dans l'aphasie amnésique, où il y a reproduction, l'effort d'évocation n'est qu'apparent ; en réalité, il est nul. Dans la cécité et la surdité verbales, au contraire, l'effort d'évocation est réel ; mais la reproduction est difficile ou impossible.

L'évocation d'un souvenir peut être active ou passive.

L'évocation passive s'accomplit en nous à notre insu, en dehors de la conscience personnelle. Quand nous avons vainement recherché un souvenir, au lieu de nous obstiner dans la recherche, nous disons : « Il reviendra quand je n'y penserai plus. » Nous savons que nous pouvons compter sur l'automatisme de l'esprit. Cet automatisme est surtout visible dans les tics, les stéréotypies et, en général, dans les impulsions

1 Voir *Revue de Philosophie*, janvier 1908, p. 17.

morbides, comme celle de cette jeune fille qui dévora une partie de la redingote de son professeur de dessin. Mais il apparaît aussi dans le travail de la pensée normale, où les représentations sont sujettes à un certain déterminisme et susceptibles de s'évoquer indépendamment de la volonté. La récitation de l'alphabet dans le sens où nous l'avons appris est une opération automatique.

L'évocation active, au contraire, est affaire d'attention et de volonté. La récitation de l'alphabet au rebours en est un excellent exemple et une claire démonstration. Autant l'effort intellectuel est inutile dans la récitation ordinaire pour évoquer chaque lettre, autant il devient ici nécessaire.

L'évocation dite passive se ramène donc à l'automatisme ; et l'évocation active, à la volonté.

Que faut-il entendre par les termes d'automatisme et de volonté? L'automatisme, tel du moins qu'il existe dans la pensée, serait-il la négation absolue de la volonté, et la volonté, à son tour, exclurait-elle tout automatisme?

Cette question sera résolue plus tard. Mais nous devons indiquer déjà notre solution pour faire comprendre dans quel sens nous prenons les mots que nous employons. A notre avis, ces deux termes ne sont contradictoires qu'en apparence ; en réalité, il n'y a pas d'opposition absolue entre eux. Les notions de déterminisme et d'automatisme perdent leur rigidité, dès qu'on les transporte de l'expérience externe à l'expérience interne. Les faits psychologiques ne sont pas des atomes de conscience, séparés les uns des autres, s'influençant en quelque sorte du dehors, comme nous le prouverons en réfutant l'associationisme, cet atomisme psychologique qui, loin d'expliquer la conscience, n'explique pas même l'association des idées, une des opérations cependant les plus automatiques de la pensée.

L'automatisme psychologique n'est, à proprement parler, ni inertie, ni passivité. C'est de l'activité mentale diminuée, dégradée, assez semblable à l'activité de l'esprit considérée antérieurement à l'intervention de la volonté prise comme faculté spéciale.

De même que notre corps n'attend pas pour agir sur le monde extérieur d'être provoqué par une excitation externe, mais s'y

engage de lui-même pour dépenser son énergie ; de même, notre activité psychologique n'attend pas pour s'exercer sur le cours de la vie consciente d'être provoquée par la volonté. Dans l'ordre de la pensée aussi bien que dans l'ordre des mouvements l'activité involontaire précède l'activité volontaire et lui sert de base. Nous débutons par des mouvements spontanés, réflexes et instinctifs dus principalement à des explosions d'énergie nerveuse et à la réaction de mécanismes montés situés aux différentes régions de la moelle et du bulbe ; la volonté intervient plus tard, elle modifie et utilise les mouvements primitifs, elle n'en crée aucun, à rigoureusement parler. Notre vie intérieure commence aussi par s'organiser elle-même, le courant de la conscience s'établit d'abord, avant que la volonté soit capable d'intervenir ; son intervention se borne à modifier les conditions d'existence des phénomènes psychologiques.

Si par volonté nous entendons, non plus une faculté spéciale, mais l'activité consciente elle-même, le pouvoir de faire des liaisons et des synthèses, nous dirons que l'évocation prétendue passive et automatique est l'effet d'une activité, inférieure à celle qui produit l'évocation active et volontaire. Dans un cas, il y a plus d'activité ; dans l'autre, il y en a moins. Ce n'est qu'une différence de degré.

Les termes d'automatisme et de volonté étant ainsi précisés, étudions les conditions de l'évocation des souvenirs, en interrogeant deux catégories de faits : les faits négatifs et les faits positifs d'évocation. Les premiers nous montreront pourquoi l'évocation est difficile ou impossible ; et les seconds, pourquoi elle a lieu. Dans les deux cas, nous saisirons sur le vif le mécanisme de l'évocation des souvenirs.

§ II. — *Amnésies d'évocation et Aboulie.*

On peut distinguer deux sortes d'amnésies relatives à l'évocation des souvenirs : l'*obsession-interrogation* ou *folie du doute*, et l'*aphasie amnésique*.

1° Obsession-interrogation.

Pour se rendre compte de la nature de l'amnésie qui résulte de l'obsession-interrogation, il est utile de considérer les effets généraux de cette psychose constitutionnelle.

Il y a des individus continuellement obsédés par le doute, l'incertitude et l'hésitation. Les *douteurs*, en général, sont incapables d'arriver à des états de conscience nets, déterminés et complets. Ils sont impuissants à aimer comme à haïr complètement, à admirer comme à mépriser tout à fait. Ils ne savent ni commencer, ni terminer la moindre action ; ils ne peuvent, par exemple, se décider à s'asseoir, mais dès qu'ils sont assis, ils ne peuvent plus se lever. Cette instabilité générale se systématise sur certaines séries d'idées, avec un besoin anxieux d'interroger.

Les *douteurs métaphysiciens* posent des questions incessantes sur la création, la nature, la vie, Dieu, etc. « Pourquoi les arbres sont-ils verts ? Pourquoi l'arc-en-ciel est-il de sept couleurs? Pourquoi les hommes ne sont-ils pas aussi grands que des maisons? »

Les *scrupuleux* sont dans un état d'hésitation intérieure perpétuelle sur l'accomplissement de leurs devoirs moraux et religieux. Cette hésitation va jusqu'à la folie : elle ne cesse pas devant les marques les plus évidentes du devoir accompli.

Enfin, il y a des doutes et des interrogations qui portent sur des objets plus terre à terre. Un malade ne peut se décider à cacheter une lettre sans la rouvrir dix fois pour s'assurer qu'il n'a rien oublié. Un autre « se demande sans cesse si son mouchoir, si sa montre, si son porte-monnaie, sont bien dans la poche ; si sa cravate et ses boutons sont bien en place ; si ses dents n'ont pas disparu, etc., et il ne peut résister au besoin de s'en assurer vingt fois en une heure. Ces malades recommencent indéfiniment les mêmes actes, dans l'impossibilité où ils sont d'acquérir la certitude que ce qu'ils veulent faire est vraiment fait ; ils passent tous les jours plusieurs heures à leur toilette, non pas du tout par coquetterie, mais parce qu'ils boutonnent, déboutonnent, reboutonnent sans cesse leurs vêtements (1). »

(1) *Psychoses constitutionnelles*, par F.-L. Arnaud, dans le *Traité de pathologie mentale*, de Gilbert Ballet, p. 707.

Quelquefois les interrogations obsédantes accaparent tout l'esprit et l'empêchent de penser à autre chose. D'après Legrand de Saulle, qui appelle ce travail monotone de la pensée une « rumination psychologique », une jeune artiste ne pouvait se trouver seule dans la rue, sans se demander : « Ne va-t-il pas tomber quelqu'un du haut d'une fenêtre à nos pieds ? Sera-ce un homme ou une femme ? Cette personne se blessera-t-elle ou se tuera-t-elle ? Si elle se blesse, sera-ce à la tête ou aux jambes ? Est-ce qu'il y aura du sang sur le trottoir ? Si elle se tue sur le coup, comment le saurai-je ? Devrai-je appeler du secours, prendre la fuite et réciter un *Pater* et un *Ave* ? Ne m'accusera-t-on pas d'être la cause de cet événement ? Mes élèves ne me quitteront-elles pas ? »

Ces malades en arrivent à avoir besoin, pour triompher de leur incertitude angoissante, d'une affirmation étrangère. Ils n'examinent pas la valeur de l'affirmation, qui leur importe peu. Il suffit que le ton soit affirmatif : « Mon bon docteur, disait une malade à Falret, je vous en supplie, répétez-moi quarante fois : Non, Madame, en faisant ce que vous venez de faire, vous n'avez pas eu de mauvaises intentions. » Et il fallait chaque fois appuyer énergiquement sur la liaison : mauvai*ses in*tentions, ou bien recommencer la série tout entière (1). La facilité avec laquelle on se contente d'une affirmation étrangère prouve avec évidence l'impuissance de la volonté.

La même obsession-interrogation peut porter plus directement sur le souvenir. Un individu lit dans son journal qu'une fillette est tombée dans une bouche d'égout. Il est réveillé la nuit par l'irrésistible besoin de savoir le nom de cette petite fille, il ne peut plus dormir, l'anxiété la plus grande s'empare de lui. Le lendemain matin, il retrouve son nom dans les journaux, elle s'appelait Georgette, il en éprouve un grand calme et une vive joie (2).

Un malade ne pouvait parler à quelqu'un sans lui avoir préalablement demandé son nom et son adresse : il savait trop bien qu'ensuite il aurait été obligé de les rechercher constamment.

1. *Loc. cit.*, p. 710.

2. Charcot et Magnan : *L'Onomatomanie*. *Archives de Neurologie*, septembre 1883.

Beaucoup de ces malades, quand ils sont absolument impuissants à retrouver le souvenir, tombent dans une extrême anxiété, en arrivent même à une véritable crise, deviennent stupides et ne peuvent plus ni parler, ni manger, ni dormir.

Une variété d'aura intellectuelle chez les épileptiques consiste dans la recherche de quelque événement antérieur ; la réminiscence se poursuit dans un état de rêve. Dès que le souvenir est retrouvé, l'accès a lieu.

L'obsession-interrogation envisagée au point de vue de la mémoire, comme amnésie d'évocation, comprend trois éléments : 1° la recherche d'un souvenir ; 2° l'impuissance de le retrouver ; 3° le besoin irrésistible de le rechercher, accompagné d'un état d'anxiété et d'angoisse.

La recherche suppose une amnésie incomplète. On ne recherche pas ce dont on n'a aucune idée. Le souvenir provoque l'attention, parce qu'il n'est pas entièrement oublié.

L'impossibilité ou seulement l'insuffisance de l'évocation ont leur cause dans une impuissance de la volonté, dans un phénomène d'aboulie : les douteurs sont des abouliques. C'est également par l'aboulie que s'expliquent et le besoin irrésistible de l'évocation et l'angoisse de son insuffisance : ces malades sont des impulsifs et, par conséquent, des abouliques (1). L'*aboulie* est donc l'origine de notre amnésie d'évocation.

M. Pierre Janet a montré un des premiers le vrai caractère de l'aboulie, qui ne consiste pas, comme semblerait l'indiquer son nom, dans une absence totale de volonté, mais seulement dans un affaiblissement de cette activité.

On connaît depuis longtemps l'*aboulie motrice* ou impuissance à accomplir un acte conçu et désiré : le malade qui en est atteint n'est pas paralysé, il n'a pas non plus perdu ses images motrices ; mais il est incapable de l'*effort intérieur* qui provoque la réalisation de l'idée.

Il existe une autre espèce d'aboulie : l'*aboulie intellectuelle* ou *aprosexie* (α privatif et προσέχειν, s'attacher à, faire attention à). « La volonté, dit M. Pierre Janet, n'a pas uniquement une

(1) Professeurs F. Raymond et Pierre Janet : *Les Obsessions et la Psychasthénie*, II, p. 293.

action motrice : elle joue un rôle essentiel dans l'intelligence, et je suis même disposé à croire avec Wundt et avec Bastian que cette fonction intellectuelle est la première, et que les actes en sont seulement la manifestation extérieure. Quand on la considère à ce point de vue, la volonté prend le nom d'attention, et son résultat principal est de nous faire comprendre en les synthétisant (*comprehendere*) les phénomènes psychologiques inférieurs, sensations et images, de nous donner l'intelligence des choses (1). »

L'aprosexie est la raison psychologique de l'obsession interrogative. Les douteurs n'ont pas le pouvoir de fixer leur attention, d'où l'hésitation de la pensée.

Au fond, ces deux formes de l'aboulie sont identiques : le doute est l'équivalent intellectuel de l'incertitude des mouvements. Il n'y a qu'une aboulie (2).

M. Ribot et M. Paulhan ont donné de l'aboulie une théorie qui ne répond pas aux faits. Le premier voit en elle un amoindrissement de la sensibilité, de la vie affective, à la suite d'une dépression notable des actions vitales (3). Les obsédés ont, au contraire, une exagération de la sensibilité. Le second l'explique par un effet du contraste. Un acte vient d'être accompli, aussitôt des idées de constraste s'élèvent, et « l'esprit oscille entre l'affirmation et la négation, sans pouvoir se fixer sur l'une ou sur l'autre. L'idée de l'acte commis ou de la perception éprouvée évoque sans cesse l'idée contraire que cet acte *n'a pas* été commis, que cette perception *n'a pas* été éprouvée (4) ». Malheureusement pour cette théorie, l'aboulie est toujours *antérieure* aux idées obsédantes. M. Pierre Janet semble avoir cherché dans la bonne direction la cause de l'aboulie : il l'attribue à un rétrécissement du champ de la conscience, à une lésion de la synthèse psychologique. L'affaiblissement de la volonté se ramènerait à un affaiblissement de l'activité synthétique de l'esprit. Le terme de volonté est donc impropre, si l'on en restreint le sens au choix réfléchi entre diverses possibilités. Il a

(1) P. Janet : *État mental des hystériques, les stigmates mentaux*, p. 433.
(2) F.-L. Arnaud : *Les Psychoses constitutionnelles, op. cit.*, p. 700.
(3) Ribot : *Les Maladies de la volonté, op. cit.*, p. 53, septième édition.
(4) Fr. Paulhan : *L'Activité mentale et les éléments de l'esprit*, l. III, c. I, p. 342.

ici un sens plus large et signifie l'activité consciente également propre à l'intelligence et au vouloir proprement dit.

L'aboulie atteint donc un élément commun à ces deux facultés : le fond synthétique de la vie de l'esprit. Les abouliques font des efforts pour évoquer, mais ces efforts ne sont qu'apparents. Ils ne savent pas évoquer ; suivant l'expression de M. Pierre Janet, ils ont une « crampe de l'attention ». Ils se fixent sur un détail qui n'est pas en rapport avec le souvenir cherché et ils ne savent pas diriger leur attention ailleurs. Cette « fixité maladive de l'attention » produit l'amnésie d'évocation.

2° Aphasie amnésique.

Cette amnésie verbale par défaut d'évocation, rangée quelquefois dans les aphasies, fut d'abord étudiée par Ad. Kussmaul sous le nom d'aphasie amnésique (1) (aphasie psychonucléaire de M. Pitres).

Elle consiste dans la rupture des communications normales entre l'idée et le mot.

« Quand nous voulons parler, dit M. Pitres, l'idée éveille les images des mots qui la doivent revêtir. Mais si, pour une raison quelconque, l'idée présente n'éveille pas les images verbales qui lui sont adéquates, le langage est compromis. Il l'est autrement et par un autre mécanisme que si les centres des images sensorielles ou motrices des mots étaient détruits ; mais il l'est tout de même. Le malade conserve *in posse* la faculté de parler ou d'écrire ; il peut répéter les mots qu'on prononce devant lui, écrire d'après copie ou sous dictée ; mais il ne peut plus évoquer spontanément, au moment opportun, les images verbales qui lui seraient nécessaires pour revêtir sa pensée par des mots appropriés (2). »

Il existe une classe spéciale d'aphasiques qui ne peuvent évoquer certains mots, certaines catégories de mots et de lettres, sans toutefois avoir perdu la mémoire. Les mots les plus oubliés sont les noms propres et les substantifs et, en premier lieu, les substantifs désignant des objets concrets. On oublie

(1) Ad. Kussmaul : *Les Troubles de la parole*, traduction française par le Dr A. Rueff, c. XXVI, p. 208.

(2) *L'Aphasie amnésique et ses variétés cliniques* (*Progrès médical*, 1898).

quelquefois aussi les verbes, les adjectifs et les pronoms, et même, dans des cas plus rares, tous les mots. On connait le cas de cet ambassadeur qui, au cours d'une visite, ne pouvant trouver son nom, disait à la personne qui l'accompagnait : « Au nom du ciel, dites-moi comment je m'appelle ? » Un curé, à qui l'on demandait le nom de sa paroisse, fut un jour obligé de le demander lui-même à un de ses amis.

Il arrive qu'on ne se rappelle que les initiales des mots. Un individu s'était fait un dictionnaire des mots les plus usuels ; quand il voulait prononcer un mot, il en cherchait la première lettre et parcourait tous ceux qui commençaient par cette lettre, jusqu'à ce qu'il l'eût trouvé. Alors seulement il pouvait le prononcer. D'autres fois, au contraire, ce sont les initiales qu'on oublie. On se rappelle le mot *couleur*, excepté la première consonne.

Cette amnésie s'explique comme la précédente par un défaut d'attention et de synthèse mentale. Les mots peuvent être reproduits et reconnus, mais non pas évoqués.

Le malade a bien l'idée de l'objet qu'il veut nommer, il a aussi l'image verbale. Ce qui lui manque, c'est le pouvoir de passer de l'idée au mot. Il a celui de passer du mot à l'idée, l'association étant plus facile dans ce sens. Le mot, en effet, est une synthèse d'images visuelles, auditives et motrices, qui n'a de sens que par l'idée. L'idée, au contraire, est une synthèse qui se suffit. Le mot s'ajoute à l'idée comme élément composant. L'idée ne s'ajoute pas ainsi au mot, elle en fait partie essentielle, si on entend par là, non un simple *flatus vocis*, mais un symbole ou un substitut. Or, la puissance d'attention dont quelqu'un dispose peut être suffisante pour aller du mot à l'idée et tout à fait insuffisante pour aller de l'idée au mot. C'est ce qui arrive dans l'amnésie verbale d'évocation.

Considérée sous son aspect anatomo-pathologique, l'impuissance de l'attention dans l'aphasie amnésique résulte de lésions cérébrales, dont le siège n'est pas encore déterminé. On en est réduit à des hypothèses.

Dans les dix cas rapportés par Pitres et soumis à l'examen histologique, les lésions « siégeaient sur l'écorce de l'hémisphère gauche, au niveau des régions pariétale et temporale,

dans l'aire ou sur les confins immédiats des centres de la vision et de l'audition des mots. Le plus souvent (huit fois sur dix), elles portaient sur le lobule pariétal inférieur, y compris le pli courbe, mais quelquefois elles ne s'étendaient pas jusque-là. Il ne semble donc pas que ce lobule puisse être considéré comme le centre unique et exclusif de l'évocation amnésique des mots, puisqu'il n'est pas toujours altéré quand cette évocation est compromise (1). »

D'après M. Pitres, les lésions provocatrices de l'aphasie amnésique auraient leur siège dans le voisinage immédiat des centres sensoriels des images verbales. Elles ne détruisent pas un « centre spécialisé exclusivement affecté à l'évocation » ; elles rompent une partie des voies commissurales qui relient les centres des images de mots aux parties de l'écorce où s'opèrent les « actes psychiques supérieurs ».

Pour expliquer comment la rupture de ces voies commissurales empêche l'idée d'évoquer le mot sans empêcher le mot d'évoquer l'idée, M. Pitres imagine que vraisemblablement les communications de l'idée au mot ne seraient pas les mêmes que les communications du mot à l'idée. M. le Dr Sollier admet, lui aussi, l'existence de voies différentes pouvant être interrompues indépendamment l'une de l'autre (2).

D'après ces recherches et ces conjectures, les lésions de l'aphasie amnésique consisteraient en des altérations des connexions nerveuses reliant les « neurones psychiques », où s'élaborent les idées, aux « centres du langage ». Nous croyons plus prudent de nous borner à dire que l'attention, la volonté, l'activité synthétique de la conscience et par conséquent l'évocation des souvenirs n'ont pas de centre cortical différencié connu, et que l'impuissance de la synthèse mentale provient d'un affaiblissement général de l'écorce, insuffisant pour empêcher l'évocation des idées, mais suffisant pour empêcher l'évocation des mots.

Dans l'aphasie amnésique comme dans l'obsession-interrogation, l'affaiblissement cérébral est cause de l'impuissance de

(1) *L'Aphasie amnésique et ses variétés cliniques.*
(2) *Le Problème de la mémoire*, p. 101.

l'attention et de la volonté. L'amnésie d'évocation est un phénomène d'aboulie. L'évocation sera un phénomène d'activité et de volonté.

§ III. — *Évocation et Volonté.*

Entre l'évocation automatique et irréfléchie et l'évocation volontaire et libre, il y a de nombreux intermédiaires.

La volonté est réduite à son minimum dans l'impulsion, le rêve, la folie et l'habitude. Elle est, au contraire, presque tout dans la résolution proprement dite. Entre ces deux extrêmes, elle parcourt tous les degrés. Voici, par exemple, une représentation qui prend racine dans un de ces états de la volonté irréfléchie appelés sentiments, passions, désirs, répulsions. Elle acquiert, de ce chef, un certain pouvoir de sélection : elle inhibe toutes les représentations qui ne l'intéressent pas et provoque en même temps toutes celles qui l'intéressent. Il est difficile de ne pas voir dans cette action une sorte de *choix* ; ce n'est pas assurément le choix libre, il n'en est pas moins vrai qu'il enveloppe quelque élément de volonté et exclut par conséquent le pur automatisme ou réflexe psychologique qui, nous le verrons à propos de l'association, est un non-sens psychologique, en contradiction avec la loi fondamentale de la conscience appelée par Wundt loi de « l'hétérogénéité des fins ».

Pour qu'il y ait choix au sens large du mot, il n'est pas nécessaire qu'il y ait liberté. Il suffit que l'atomisme soit exclu de la vie de l'esprit, dont le fond est essentiellement finalité et volonté.

Les premières expériences de l'enfant sont peu étendues. Tout ce qui est blanc évoque nécessairement, mais non mécaniquement, l'image du sucre. Il apprend d'assez bonne heure que cette association n'est pas nécessaire : il goûte la neige, par exemple, elle n'est pas sucrée. Le blanc n'évoquera plus désormais nécessairement la représentation du sucre. Les termes de l'association primitive liés l'un à l'autre deviennent de plus en plus indifférents à s'associer entre eux. L'antago-

nisme des associations libère les représentations et leur permet de contracter des rapports nouveaux.

On arrive par transitions insensibles au choix proprement dit, à la synthèse de la volonté réfléchie, de la volonté libre.

En quoi consiste l'évocation volontaire libre et réfléchie ? Nous étudierons l'évocation volontaire, nécessaire et irréfléchie, sous le nom d'association des idées, au chapitre suivant.

La volonté réfléchie intervient dans le cours de la pensée pour susciter les représentations et les souvenirs. Elle ne peut les inhiber directement. Aussi a-t-elle recours à l'évocation de représentations et de souvenirs antagonistes. L'*art de l'oubli* revient à l'art de provoquer de nouvelles séries d'images et de pensées assez puissantes pour détrôner celles précisément qu'on veut oublier. Il en est de même de l'*art de se former soi-même,* de se créer une individualité. Au lieu de se contenter de réagir passivement sous l'influence de causes physiques ou morales extérieures à nous et de se laisser imposer des habitudes qui deviennent plus ou moins des névroses, on peut engager la lutte et choisir entre toutes les représentations celles qui sont plus en rapport non pas seulement avec ce que nous sommes, mais surtout avec ce que nous voudrions être. La force et l'étendue des représentations évoquées dépendent de la richesse psychologique de l'individu, de son fonds personnel, dont font partie non seulement nos états présents et passés, mais aussi nos tendances libres et volontaires.

Le mécanisme de l'évocation volontaire suppose trois éléments : 1° une idée de ce que l'on cherche ; 2° un intérêt à le rechercher ; 3° une certaine puissance d'attention.

Nous avons d'abord une idée plus ou moins vague de ce que nous cherchons. Si nous ne connaissions déjà à quelque degré le souvenir que nous voulons rappeler, il serait impossible de vouloir même le rappeler. Or, si pauvre que soit la connaissance du souvenir à évoquer, elle enveloppe nécessairement l'idée d'un rapport du souvenir avec d'autres représentations, de la place qu'il occupe dans un ensemble de pensées.

Nous ne chercherions pas, si nous n'avions aucune idée de ce que nous voulons trouver. Mais nous ne chercherions pas non plus, si nous n'avions quelque intérêt à chercher ; nous avons

un but quelconque. Alors, l'intérêt que nous attachons à l'évocation du souvenir s'étend aux représentations, avec lesquelles il est en rapport. Soit x le souvenir à évoquer et a le groupe de représentations avec lesquelles on le croit en relation. L'intérêt qui enveloppe x enveloppe a, qui devient un centre d'évocation privilégié. Si nous sommes capables d'attention ou d'effort intellectuel, nous dépenserons notre activité mentale en propositions, en hypothèses de toutes sortes, jusqu'à ce que la représentation désirée soit évoquée. Toutes les représentations qui ne sont pas avec a dans le rapport cherché et qui ne comblent pas autour d'a la lacune dont nous avons le sentiment, sont rejetées au fur et à mesure qu'elles surgissent. L'essentiel est donc de mettre le problème en équations aussi bien que possible, d'établir, autant qu'on peut les connaître, les relations de l'inconnue x avec le connu a, puis de creuser sous a pour en faire jaillir x.

Tel est, d'ailleurs, le travail de la pensée en général. Quand nous cherchons la solution d'un problème qui nous intéresse, nous souhaitons « que les idées ne se lient pas comme elles le feraient d'elles-mêmes, mais bien de manière à nous fournir une réponse à une question déterminée. Nous négligeons alors tout ce qui n'a pas de rapport à la question, tandis que notre attention favorise toutes les associations qui peuvent amener les idées que nous cherchons (1). »

En ce sens, on peut dire que la pensée et surtout l'évocation active sont *affaire de volonté*. Elles dépendent du degré d'attention et de puissance de synthèse psychologique. L'amnésie d'évocation a sa cause dans la faiblesse de la volonté, dans la difficulté ou l'impuissance de l'attention et de la synthèse. Volonté a donc plusieurs sens. Ce mot désigne tantôt l'activité synthétique de la conscience et est alors synonyme d'attention et de synthèse, et tantôt la faculté spéciale du vouloir, qui, à son tour, se subdivise en vouloir nécessaire et en vouloir libre. La synthèse intellectuelle dépend toujours de l'une des formes du vouloir. L'attention est un renforcement de synthèse sous l'influence du vouloir.

1. Hoffding : *Esquisse d'une Psychologie*, p. 231.

Telles sont les conditions générales de l'évocation des souvenirs. Les conditions particulières sont très variées. Comme elles sont les mêmes que celles de l'association et de la reproduction, nous en renvoyons l'étude au chapitre suivant.

E. PEILLAUBE.

(A suivre.)

LE MOUVEMENT ABSOLU ET LE MOUVEMENT RELATIF

XII

JEAN DE JANDUN

Partie de la théorie constituée par Averroès, la doctrine qui traite du lieu, de son immobilité, de ses rapports avec le mouvement local, a été graduellement modifiée par les penseurs du Moyen-Age ; l'École thomiste d'abord, l'École scotiste ensuite, enfin l'École terminaliste l'ont peu à peu revêtue d'une forme sous laquelle transparaît à peine le fond péripatéticien primitif. Il en est de même, d'ailleurs, pour une foule d'autres questions ; un travail lent, mais continu, constitue peu à peu cet enseignement, très éloigné parfois des commentaires d'Averroès, et même de la pensée d'Aristote, que l'on nomme au Moyen-Age la *Philosophie parisienne*.

Toutefois, à Paris même, certains maîtres s'efforcent de conserver intacte la tradition d'Averroès, qu'ils regardent comme la fidèle dépositaire de la sagesse aristotélicienne. En la première partie du XIVe siècle, le plus illustre de ces maîtres est Jean de Jandun.

Jean de Jandun n'ignore pas ce que saint Thomas, Gilles de Rome et Duns Scot ont écrit au sujet du lieu ; il en adopte même certaines parties, mais c'est pour les enchâsser dans un exposé qui rappelle d'aussi près que possible celui du Commentateur.

Jean de Jandun donne sa théorie du lieu en plusieurs des questions qu'il a rédigées sur la *Physique* d'Aristote, sur le *De Cælo et Mundo*, sur le traité *Du mouvement des animaux*. Il ne serait pas sans intérêt de connaître la date à laquelle ces diverses questions ont été composées ; nous pourrions, en effet,

avec plus de sûreté, suivre la marche progressive de la pensée du célèbre Averroïste, et aussi reconnaître l'influence que cette pensée a pu exercer sur les opinions de ses contemporains ou qu'elle a pu subir de leur part. Voici, à cet égard, une indication :

Lorsque Jean de Jandun, au cours de ses questions sur le *De Cælo,* cite saint Thomas d'Aquin, il le nomme (1) : *frater Thomas;* lorsqu'il discute les doctrines du même docteur en ses questions sur la Physique, il le nomme (2) : *sanctus Thomas;* or, c'est en 1323 que Jean XXII canonisa Thomas d'Aquin ; nous en pouvons donc conclure que le premier de ces deux écrits a été composé avant 1323, et le second après cette date.

La lecture des questions sur le livre *Du mouvement des animaux,* et même sur toute la collection des *Parva naturalia* d'Aristote, en laquelle ce livre est compris, ne nous a fourni aucun renseignement de même nature. On peut toutefois faire une remarque : Lorsqu'en ses questions sur le *De Cælo,* Jean de Jandun examine (3) ce problème, auquel Averroès et ses successeurs ont attaché une grande importance : L'existence de la Terre est-elle nécessitée par le mouvement du Ciel, il le traite avec une extrême concision ; il se borne, en quelque sorte, à formuler des propositions, et, pour la démonstration de ces propositions, il renvoie à plusieurs reprises au livre *Du mouvement des animaux ;* il semble bien que ces renvois visent non pas seulement le texte d'Aristote, mais encore les questions que Jean de Jandun y a jointes ; plusieurs de ces questions, en effet, ont pour objet de discuter en grand détail le problème que l'unique question sur le *De Cælo* expose si sommairement ; celle-ci paraît n'être qu'un résumé de celles-là. Si cette hypothèse était fondée, il faudrait admettre que les *Quæstiones de motibus animalium* sont les plus anciennes parmi celles que nous aurons à étudier.

Il est en tous cas probable que les diverses questions *Sur le*

(1) Joannis de Janduno *In libros Aristotelis de Cælo et Mundo quæstiones subtilissimæ :* in librum I quæstio XXIV : An sit possibile esse plures mundos ?

(2) Joannis de Janduno *Super octo libros Aristotelis de physico auditu acutissimæ quæstiones :* super lib. IV quæst. VI : An locus sit immobilis ?

(3) Joannis de Janduno *In libros Aristotelis de Cælo et Mundo quæstiones subtilissimæ :* in lib. II quæst. VI : An Terra propter Cæli motum necessaria sit ?

mouvement des animaux, sur le *De Cœlo*, sur la *Physique*, dont la doctrine est fort homogène, ont été rédigées à des époques peu distantes, partant au voisinage de l'an 1323. A ce moment, c'est à l'Université de Paris que le célèbre Averroïste développait son enseignement ; nous voyons, en effet, qu'en 1316 (1), il était maître ès arts à l'Université de Paris et chanoine de Senlis ; le 4 novembre 1323 (2), il terminait à Senlis son livre *De laudibus Parisius*, si riche en enseignements utiles à l'historien ; il était encore à Paris en 1324 (3), et c'est seulement vers 1326 que ses démêlés avec le pape Jean XXII l'obligèrent à chercher refuge auprès de Louis de Bavière. Plus tard, il enseigna à l'Université de Padoue (4).

Entre certaines opinions que Walter Burley a indiquées au sujet du lieu et celles que nous allons rencontrer dans les *Questions* de Jean de Jandun, la ressemblance est parfois frappante ; certaines phrases de l'un des deux auteurs se retrouvent presque textuellement chez l'autre ; de l'un à l'autre, il y a certainement eu transmission de certaines pensées.

Mais dans quel sens cette transmission s'est-elle produite ? Est-ce Walter Burley qui fait allusion aux doctrines de Jean de Jandun ? Est-ce Jean de Jandun qui s'est inspiré des réflexions de Walter Burley ? Entre ces deux suppositions, il ne nous paraît pas que le choix résulte de motifs absolument déterminants. Nous pencherions plutôt pour la première hypothèse ; elle est soutenable, car Walter Burley, nommé chanoine d'Évreux en 1342 (5), vivait encore en 1343 ; ses commentaires à la *Physique* d'Aristote peuvent donc être postérieurs aux questions de Jean de Jandun.

Le maître averroïste définit le lieu (6) comme l'a fait Aristote : le lieu d'un corps, c'est la partie ultime de la matière qui con-

(1) DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tomus II, sectio prior (1286-1350), Paris, 1891, p. 103.

(2) DENIFLE et CHATELAIN, *Ibid.*, p. 186.

(3) DENIFLE et CHATELAIN, *Ibid.*, p. 303.

(4) E. RENAN, *Averroès et l'Averroïsme, essai historique* : Paris, 1852 ; p. 269.

(5) DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tomus II, pars prior, p. 154.

(6) JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones super octo libros Aristotelis de physico auditu* : in lib. IV quæst. IV : An locus sit ultimum continentis?

tient ce corps. Mais par cette partie ultime il ne faut point entendre (c'était, nous l'avons vu, l'opinion d'Occam) un certain volume du corps contenant, confinant au corps contenu : le lieu a longueur et largeur, mais il n'a pas de profondeur ; au point de vue matériel et quantitatif, c'est une simple surface.

Il réside dans le corps contenant et non dans le corps contenu ; il doit, à cet égard, être distingué de l'*ubi*, l'*ubi*, dont Jean de Jandun, comme Duns Scot, emprunte la définition à l'Auteur des *Six principes*, est le terme essentiel et intrinsèque du mouvement local ; le lieu n'en est point le terme, ou bien il n'en est le terme que d'une manière extrinsèque et médiate, par l'intermédiaire de l'*ubi* dont il est la cause.

Le lieu est-il simplement surface ? A cette question Jandun répond (1) en empruntant à saint Thomas d'Aquin l'opinion qu'il a exposée dans son opuscule *De natura loci*.

De cette opinion, toutefois, il discute et rejette la première partie ; il n'est point satisfait que l'on distingue le lieu de la surface du corps contenant en disant : « La surface est la limite du corps contenant considérée d'une manière intrinsèque à ce corps; le lieu est cette même limite du contenant, considérée d'une manière extrinsèque, comme borne du corps contenu. »

Mais si cette distinction lui semble insuffisante, il admet pleinement, en revanche, les considérations que saint Thomas y a jointes. Le lieu n'est pas seulement la surface ultime du contenant ; c'est aussi une vertu, propre à conserver le contenu, dont cette surface est douée et qu'elle tient du Ciel. Il y a donc à considérer dans le lieu deux éléments : la surface, d'abord, qui en est en quelque sorte l'élément matériel et qui prend place dans la catégorie de la quantité ; ensuite, la vertu propre à conserver le contenu, qui y joue le rôle d'élément formel et qui doit être rangée dans la catégorie de la qualité.

Après avoir analysé la nature du lieu, Jandun en étudie l'immobilité (2) ; en quel sens peut-on dire que le lieu est immobile ?

(1) Jean de Jandun, *Op. cit.*, in lib. IV quæst. V : Locus in quonam genere sit ?
(2) Jean de Jandun, *Op. cit.*, in lib. IV quæst. VI : An locus sit immobilis ?

Deux théories, qui ont essayé de sauvegarder l'immobilité du lieu, sollicitent l'attention de Jandun : l'une est celle de saint Thomas, qui attribue la mobilité au lieu matériel et l'immobilité à la *ratio loci* ; l'autre est celle de Gilles de Rome, qui attribue au lieu une matière immobile et une forme mobile ; le chanoine de Senlis rejette également ces deux théories auxquelles il oppose exactement les arguments que les Scotistes et Guillaume d'Occam leur ont objectés.

Le lieu, conclut Jandun, n'est pas mobile par lui-même, car il n'est pas corps ; mais il est mobile par accident ; attribut de la matière ambiante, il est mobile avec cette matière. Cette conclusion est aussi celle de Burley, qui l'a, croyons-nous, empruntée au maître averroïste.

Les questions de celui-ci, d'ailleurs, ne font aucune allusion ni à la théorie de l'immobilité *par équivalence* qu'ont développée Duns Scot, ses disciples et Guillaume d'Occam, ni à la théorie de Burley, plus récente peut-être, qui substitue à l'immobilité du lieu l'immobilité de l'*ubi*.

Quel est donc le sens que l'on peut attribuer à cette proposition : Le lieu est immobile ? Jandun en indique deux.

On peut, tout d'abord, dire que le lieu d'un corps est immobile parce que le mouvement de ce corps n'entraîne pas nécessairement le mouvement du lieu. Ainsi les rives et le lit du fleuve sont le lieu immobile du navire qui flotte sur les eaux de ce fleuve, parce que le navire peut se mouvoir sans que ces rives et ce lit changent de place. De même, encore, on peut dire que la concavité de l'orbite lunaire est le lieu du feu ; si une partie du feu vient à se mouvoir vers le bas, il n'est pas nécessaire que la portion de l'orbite lunaire qui contenait ce feu le suive en sa descente, et cela bien que cette orbite se meuve elle-même, mais d'un autre mouvement.

Cet exemple conduit à la seconde signification que Jandun attribue à l'immobilité du lieu : Lorsqu'un corps se meut vers un certain lieu et que ce lieu est le terme où il doit se trouver naturellement en repos, ce lieu n'est pas animé du même mouvement que le corps mobile.

Jandun insiste sur ce point que la seconde signification du mot immobile a trait seulement au lieu naturel, tandis que la

première peut s'entendre du lieu en général. Si nous en croyons Jean le Chanoine, François de La Marche avait émis des opinions analogues, mais en les entendant toujours du lieu pris en général. Walter Burley, au contraire, qui semble ici encore s'être inspiré de Jean de Jandun, n'expose de semblables considérations qu'en les restreignant au seul lieu naturel.

Le célèbre problème du lieu de l'orbite ultime retient longtemps Jandun (1) ; il passe en revue les diverses opinions qui ont été émises à ce sujet, et il les discute minutieusement. Contre la théorie proposée par saint Thomas en son commentaire à la *Physique* d'Aristote, il reprend les arguments de Gilles de Rome. En même temps qu'il repousse cette théorie, il réfute l'objection que le Docteur Angélique avait fait valoir contre la solution d'Averroès ; le corps central est, il est vrai, par sa substance, étranger à la sphère suprême ; mais il ne lui est pas entièrement extrinsèque, car il est contenu par elle.

Parmi les réponses qui ont été données à la difficile question que Jandun examine, il en est deux qui lui paraissent défendables : l'une est celle qui a été formulée par Avempace, reprenant, au dire d'Averroès, l'opinion d'Al-Farabi ; l'autre est celle du Commentateur lui-même. Entre ces deux réponses, le chanoine de Senlis se défend de choisir d'une manière exclusive ; il semble bien, cependant, qu'il penche vers celle d'Averroès ; il s'applique à dissiper les doutes qu'elle pourrait suggérer.

Parmi les difficultés qui sont susceptibles d'engendrer de tels doutes, il en est une que Thomas d'Aquin avait déjà examinée en son opuscule *De natura loci :* « Un commençant, dit Jandun, pourrait être arrêté par le doute que voici : Si l'orbe suprême est en un lieu par son centre,... il en est de même, et pour la même raison, des autres orbes ; ... chaque orbe se trouve ainsi logé *per accidens ;* mais, si l'on excepte l'orbe suprême, chaque orbe est aussi logé *per se,* car un autre corps l'entoure et le contient. Un même corps serait donc à la fois en un lieu *per se* et en un lieu *per accidens.* » Thomas d'Aquin, en son opuscule, n'avait pas hésité à regarder cette conclusion

(1) Jean de Jandun, *Op. cit. ;* in lib. IV, quæst IX : An ultima sphæra sit in loco ?

comme logiquement déduite et comme acceptable. L'avis de Jean de Jandun semble plus hésitant : « Peut-être, dit-il, n'y a-t-il pas d'inconvénient à ce qu'il en soit ainsi, pourvu que le corps logé se trouve, d'une part, en un lieu *per se* et, d'autre part, en un lieu *per accidens*, par rapport à des corps divers ; si c'était par rapport au même corps, et de la même manière, ce serait impossible. »

Cette difficulté n'est pas la seule que Jandun examine ; mais les autres, comme il en fait la remarque, ont trait à des problèmes qui sont examinés au traité *Du Ciel* et au livre *Du mouvement des animaux*. Recourons donc aux questions sur ce dernier livre, car Jandun y a examiné avec grand détail la relation qui unit, selon l'enseignement péripatéticien, la fixité de la Terre au mouvement du Ciel.

Pour qu'un animal puisse progresser, faut-il qu'il existe hors de lui un corps fixe ?

« La raison pour laquelle le mouvement du Ciel requiert un corps fixe hors du Ciel prouve également que le mouvement de l'animal exige un terme immobile ; et même, au dire du Philosophe, elle est plus puissante en ce dernier cas.

« Voici quelle est cette raison commune au mouvement du Ciel et au mouvement des animaux : Se mouvoir, c'est se comporter maintenant d'une manière autre qu'auparavant ; il faut donc qu'il existe un repère par rapport auquel la manière d'être du mobile change d'un instant à l'instant suivant. Mais ce qui se meut, se meut dans l'espace géométrique (*super magnitudinem*) ; partant, il doit exister dans l'espace géométrique un objet par rapport auquel la situation du mobile change avec le temps. Or, si l'on dit que le mobile se comporte autrement, par rapport à un certain objet, aux diverses époques de la durée, c'est que cet objet est immobile. Cet objet, en effet, ne peut être que mobile ou immobile. S'il est immobile, la proposition est acquise. S'il est mobile, on aurait une suite infinie de mobiles, ce qui est impossible.

« Si ce volume qui doit servir de repère se mouvait tout entier du même mouvement que le mobile, de la même manière, dans la même direction, avec la même vitesse, par rapport à ce repère, la manière d'être du mobile ne changerait pas

d'un instant à l'autre. Ainsi, pour qu'un corps puisse se mouvoir, il faut qu'il existe hors de lui un corps immobile ou, du moins, un corps qui ne se meuve pas du même mouvement et avec la même vitesse. »

Le chanoine de Senlis développe à trois reprises ces mêmes considérations (1) ; elles reproduisent d'ailleurs presque textuellement ce que Pierre d'Auvergne avait écrit en commentant le même ouvrage.

Ces considérations ont pour objet d'établir fermement l'axiome péripatéticien : Tout mouvement suppose l'existence d'un repère fixe. Jean de Jandun invoque, d'ailleurs, cet axiome en plusieurs autres écrits (2).

Cet axiome, Albert le Grand n'en admettait pas la généralité ; il le voulait restreindre aux mouvements causés par une intelligence (tels les mouvements des cieux) ou par une âme (tels les mouvements des animaux) ; les mouvements naturels, la chute des graves, l'ascension des corps légers, ne lui semblaient pas requérir l'existence d'un terme de comparaison fixe.

Jean de Jandun, au contraire, soutient l'universalité du principe formulé par Alexandre, par Themistius, par Simplicius et par Averroès ; les mouvements naturels des corps graves ou légers n'y font point exception. « A cette question (3) : Un grave requiert-il l'existence d'un corps fixe vers lequel il se meuve ? je réponds : Oui. Les corps graves et légers, en effet, se meuvent afin de parvenir au repos ; tout mouvement naturel est ordonné à cet objet que le mobile se repose en son lieu propre. S'il n'existait pas un but capable de servir de terme au mouvement, ce mouvement, qui ne pourrait atteindre sa fin,

(1) Joannis de Janduno *Quæstiones super parvis naturalibus : quæstiones de motibus animalium :* quæst. V : Num in motu progressivo ipsius animalis requiratur extra ipsum aliquod fixum ? — Quæst. VI : Num Cælum in motu suo indigeat aliquo corpore quiescente ? — Quæst. X : Utrum inanimata requirunt aliquod fixum in motu locali ?

(2) Joannis de Janduno *Quæstiones in octo libros Aristotelis de physica auscultatione :* in lib. IV, quæst. IX : Utrum ultima sphæra sit in loco ? — *Quæstiones in libros de Cælo et Mundo ;* in lib. II, quæst. VI : An Terra propter Cæli motum necessaria sit ?

(3) Joannis de Janduno *Quæstiones de motibus animalium*, quæst. X : Utrum inanimata requirant aliquod fixum in motu locali?

serait un mouvement vain, ou bien encore le mouvement des corps graves ou légers se poursuivrait à l'infini : l'une et l'autre de ces suppositions sont naturellement impossibles. Or, il est clair que si le lieu vers lequel un corps se meut était en mouvement, et non pas en repos, ce serait en vain que le corps se mouvrait vers ce lieu... Il est donc manifeste que le lieu qui sert de terme au mouvement naturel doit être immobile. Donc tout corps inanimé qui se meut requiert l'existence d'un terme immobile vers lequel il se meuve. »

« Mais peut-être douterez-vous encore de cette proposition : Le lieu qui sert de terme au mouvement naturel doit demeurer immobile. Il semble, en effet, que cette proposition soit fausse ; le premier ciel est le lieu naturel des éléments inférieurs, et, cependant, il se meut ; on en pourrait dire autant du feu, et de l'air, et de l'eau. Il faut bien comprendre que le lieu doit ou bien être immobile d'une manière absolue, ou du moins être exempt du mouvement par lequel le corps se meut vers lui, mouvement par rapport auquel il joue le rôle de lieu naturel. Bien que le premier ciel se meuve constamment d'un mouvement circulaire, il est exempt de tout mouvement centripète ou centrifuge, ce qui lui permet d'être le lieu des corps graves et légers et de servir de terme à leurs mouvements. »

Jean le Chanoine a attribué ces mêmes considérations, et presque dans les mêmes termes, à François de la Marche ; nous les avons lues dans les *Questions sur la Physique* que Jean de Jandun a rédigées sans doute après ses *Quæstiones de motibus animalium* ; nous les avons lues aussi dans les commentaires de Walter Burley, qui les avait probablement empruntées au chanoine de Senlis ; ici, elles se présentent rapprochées des réflexions qui paraissent en avoir été la source première ; nous voulons parler des réflexions consignées par Pierre d'Auvergne en son commentaire au *De motibus animalium*.

L'axiome dont Jandun proclame la nécessité en tout mouvement s'applique en particulier au mouvement du Ciel. Il faut donc au Ciel un repère immobile auquel on le compare lorsqu'on parle de son mouvement (1).

(1) JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones de motibus animalium* : quæst. VI : Num Cælum in motu suo indigeat aliquo corpore quiescente ?

Ce repère ne peut être un indivisible ; il faut, en effet, qu'il soit immobile ; dire qu'il est immobile, c'est dire que, par nature, il pourrait se mouvoir ; or, rien n'est susceptible de se mouvoir si ce n'est un corps.

Ce corps ne peut être formé de matière céleste ; aucune partie de celle-ci ne peut être immobile. Il ne peut être hors du Ciel, car hors du Ciel il n'est point de corps. Il est donc entouré par le Ciel.

« Ce corps fixe est la Terre, par rapport à laquelle le Ciel en mouvement se comporte différemment aux diverses époques. Considéré dans sa totalité, le Ciel change par rapport à la Terre quant à sa disposition, mais point quant à son ensemble ; quant aux parties du Ciel, chacune d'elles éprouve, par rapport à la Terre, et un changement de disposition, et un déplacement d'ensemble. Telle est l'opinion soutenue par le Commentateur au quatrième livre des *Physiques*. »

Cette opinion d'Averroès, Jean de Jandun l'analyse plus complètement qu'aucun de ses prédécesseurs. Voici, en effet, en quels termes il reprend (1) point par point toute l'argumentation précédente, résumant avec une rare précision la tradition péripatéticienne qui s'est déroulée d'Aristote à Averroès :

En premier lieu, « le Ciel se meut d'un mouvement uniforme et perpétuel... »

« En second lieu, je dis que ce mouvement requiert la fixité d'un certain objet corporel. Se mouvoir, en effet, c'est se comporter maintenant d'une manière autre qu'auparavant. Mais s'il n'existait pas un objet corporel qui soit fixe par rapport au Ciel, on ne pourrait pas dire que le Ciel se comporte maintenant autrement qu'il se comportait auparavant... Se comporter différemment, en effet, ne peut être que par comparaison avec quelque chose de fixe, car c'est par comparaison à l'uniformité que toute diversité se reconnaît. Par conséquent, il faut qu'il existe un objet fixe par rapport auquel on puisse dire que le Ciel se comporte maintenant autrement qu'il ne se comportait auparavant. Et ce quelque chose est nécessairement un corps ; par rapport à un indivisible, en

(1) Joannis de Janduno *Quæstiones de motibus animalium* : quæst. VII : Utrum fixio Cæli sit causaliter ex fixione Terræ ?

effet, le Ciel se comporterait toujours de même manière, et non d'une manière variable d'un instant à l'autre. Il est donc requis que cet objet soit un corps. »

« En troisième lieu, je dis que ce repère fixe n'appartient pas au Ciel... Il faut qu'il soit étranger au Ciel et qu'il soit ce qu'on nomme le centre du Monde. »

« Mais, direz-vous, qu'est-ce que ce centre du Monde? On pourrait entendre par là un point tel que toutes les lignes menées de ce point à la circonférence du Ciel fussent égales entre elles; ce n'est pas ce point que l'on entend désigner lorsqu'on parle de l'objet qui demeure fixe par rapport au Ciel. On peut, par une autre interprétation, comprendre que ce mot de centre désigne toute la Terre;... c'est la Terre entière qui joue le rôle de centre par rapport au Ciel et à son mouvement; la Terre est comme un point par rapport au Ciel; elle n'est cependant pas un point mathématique; elle est un corps doué d'un certain volume; et cela est nécessaire, comme il a été dit plus haut; si la Terre n'était pas un corps d'une certaine étendue, on ne pourrait pas dire que, par rapport à elle, le Ciel se comporte de diverses manières aux divers instants, car, à l'égard d'un indivisible, sa situation serait toujours la même. »

Cette dernière remarque, à laquelle Jandun revient avec insistance, valait la peine d'être faite; par inadvertance sans doute, Burley a pensé (1) qu'on pouvait parler du changement de situation du Ciel par rapport à un centre indivisible.

Le chanoine de Senlis décrit (2) avec beaucoup de précision ce changement de disposition du Ciel par rapport à la Terre :

« Le Ciel, dit-il, peut être à la fois le premier des corps fixes et le premier mobile. Mais un corps peut être mobile de deux manières : il peut être mobile selon sa substance (*secundum subjectum*) ou seulement selon sa forme (*secundum formam*). On dit qu'un corps se meut selon sa substance lorsqu'il subit un déplacement d'ensemble d'un lieu dans un autre... Il se meut selon sa forme lorsqu'il éprouve seulement un changement de disposition. Considérons le Ciel qui ne change pas de

(1) BURLEUS *Super octo libros Physicorum*, lib. IV, tract. I, cap. VI, fol. 92, col. d.

(2) JEAN DE JANDUN, *loc. cit.*

lieu par rapport à la Terre ;... à deux instants différents, il est clair que le Ciel n'est pas disposé de la même manière par rapport à la Terre... Divisons le Ciel au moyen d'une infinité de méridiens et divisons aussi la Terre au moyen d'une infinité de méridiens ; au premier méridien de la Terre faisons correspondre le premier méridien du Ciel, au second le second, et ainsi de suite. Un moment plus tard, chacun des méridiens du Ciel regarde un autre méridien de la Terre. Le Ciel est donc immobile quant à sa substance, car sa masse totale ne se transporte jamais d'un lieu à un autre ; mais il est mobile selon sa forme, c'est-à-dire selon sa disposition, car sa situation par rapport à la Terre, autour de laquelle il se meut, change d'un instant à l'autre. C'est donc en des sens différents que le Ciel est dit le premier des mobiles et le premier des corps fixes. »

Jean de Jandun résout ainsi une apparente antinomie qui se trouve soulevée par la théorie du mouvement du Ciel ; d'autres antinomies analogues s'offrent à celui qui médite cette théorie.

Parmi ces antinomies, la plus grave est celle-ci, qui a déjà attiré l'attention d'Albert le Grand : D'après les doctrines précédentes, c'est la Terre qui constitue le lieu du Ciel, et le mouvement du Ciel ne saurait se produire si la Terre n'était immobile ; il semble donc que l'existence et l'immobilité de la Terre soient causes de la position fixe qu'occupe le Ciel et du mouvement qui l'anime (1). N'est-il pas impossible que la cause soit moins noble que l'effet ?

Aussi n'est-ce pas la position de la Terre qui fixe la position du Ciel, ni l'immobilité de la Terre qui produit le mouvement du Ciel.

C'est la position occupée par le Ciel qui détermine la situation du centre du Monde ; c'est le Ciel qui confère aux diverses parties de la Terre la gravité par laquelle elles se meuvent vers le centre de l'Univers. C'est donc bien la position du Ciel qui détermine la position de la Terre. « Si l'on déplaçait le Ciel, par le fait même on déplacerait la Terre. »

L'immobilité de la Terre est l'effet, et non point la cause du

(1) Jean de Jandun, *loc. cit.* et *Quæstiones in libros de physica auscultatione ;* in lib. IV quæst. IX.

mouvement du Ciel. « Selon Aristote, c'est à cause du mouvement du Ciel que toutes les parties de la Terre tendent au centre... On peut donc raisonner ainsi : La Terre est immobile par l'effet de la gravité ; mais le Ciel est la cause de la gravité ; le Ciel est donc la cause de l'immobilité terrestre. »

Cette doctrine s'accorde bien avec le principe qu'Aristote a formulé (1) au premier livre des *Météores*, et qui domine toute l'Astronomie et toute l'Astrologie du Moyen-Age : Le monde des éléments est gouverné par les mouvements des corps célestes ; toute vertu qui se rencontre en ce monde dérive de ces mouvements.

De ce principe découle un corollaire universellement admis par la Philosophie péripatéticienne : Dans le monde des éléments, toute génération et toute corruption d'un être nouveau ou d'une qualité nouvelle est sous la dépendance des changements d'aspect du Ciel.

Cette proposition sert de point de départ à Jean de Jandun en l'argumentation nouvelle (2) par laquelle ses *Quæstiones in libros de Cælo* prétendent rattacher l'immobilité de la Terre à la mobilité du Ciel.

Les générations et les corruptions qui se produisent en la région des éléments exigent qu'il existe un objet par rapport auquel la disposition du Ciel change d'un instant à l'autre, c'est-à-dire qu'il y ait en la concavité du Ciel un corps central immobile. Le mouvement du Ciel requiert donc l'immobilité de la Terre afin de mettre en ce mouvement la diversité qu'exige la génération des êtres inférieurs et, particulièrement, des animaux.

Cette argumentation fait renaître une objection qui paraissait dissipée ; il semble, en effet, que la génération des êtres inférieurs et, partant, l'immobilité de la Terre, soient la cause finale du mouvement du Ciel ; ce qu'il y a de moins noble dans l'Univers serait proposé comme objet au mouvement du corps le plus noble.

1 ARISTOTE, Μετεωρολογικῶν τὸ Α, β lib. I, cap. II.

2 JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones in libros de Cælo* : in lib. II quæst. IV : An Terra propter Cæli motum necessaria sit?

Cette conclusion ne répugne pas (1) absolument à Jean de Jandun. Sans doute, la génération et la conservation des êtres qui subsistent dans la région des éléments n'est pas la cause finale directe et principale des mouvements célestes, mais on peut admettre qu'elle en soit cause finale d'une manière indirecte et à titre secondaire.

L'immobilité de la Terre n'est pas la cause du mouvement du Ciel ; elle n'est pas moins une condition nécessaire (2) ; il faut au moteur du Ciel une Terre immobile pour qu'il puisse exercer son action.

De là résulte qu'il est absolument impossible que la Terre se meuve ou qu'elle s'écarte du centre du Monde (3).

Pour que le Ciel puisse accomplir sa révolution uniforme, il faut que la Terre demeure immobile en son centre. Si la Terre se mouvait, il faudrait que le Ciel s'arrêtât ; si elle était chassée hors de son lieu, il faudrait ou bien que le Ciel se déplaçât lui aussi, ou bien que son mouvement prît fin.

Or, ces deux hypothèses sont impossibles. Le Ciel qui, à proprement parler, n'est pas en un lieu, ne peut subir aucun déplacement d'ensemble. Il ne saurait, davantage, interrompre son mouvement de rotation : s'il cessait de tourner, il cesserait d'exister, et son moteur cesserait, lui aussi, d'exister. Ces propositions sont une des parties essentielles de la doctrine averroïste, et voici en quels termes Jean de Jandun en résume la justification :

« Si des objets sont ordonnés à une certaine fin, ces objets cessent d'exister du moment que cette fin vient à manquer. »

« Or, le Moteur du Ciel et le Ciel lui-même sont ordonnés au mouvement du Ciel, et voici comment : Le but du Moteur céleste est de répandre sa bonté parmi les êtres. Mais il ne saurait répandre sa bonté sans l'intermédiaire du mouvement ; par lui-même, en effet, le premier Moteur ne pourrait exercer qu'une influence uniforme ; pour qu'il puisse exercer

(1) Joannis de Janduno *Quæstiones in libros de physica auscultatione* : in lib. IV quæst. IX : An ultima sphæra sit in loco ?

(2) Joannis de Janduno *Quæstiones de motibus animalium* : quæst. VI : Num Cælum in motu suo indigeat aliquo corpore quiescente.

(3) Joannis de Janduno *Quæstiones de motibus animalium* : quæst. IX : Utrum Cæli motor sit majoris virtutis in movendo, quam Terra in quiescendo ?

une influence variable, il faut qu'il soit assisté de quelque objet dont la manière d'être change d'un instant à l'autre ; le Ciel, grâce à son mouvement, lui fournit cet objet. Ainsi le Moteur céleste ne saurait répandre sa bonté parmi les êtres sans l'intermédiaire du Ciel dont la manière d'être doit, dans ce but, changer d'un instant à l'autre ; et la manière d'être du Ciel ne change d'un instant à l'autre qu'en raison du mouvement de ce corps ; il est donc bien exact de dire que le Moteur céleste et le Ciel lui-même sont ordonnés en vue du mouvement, qui est leur fin. »

« Dès lors, si le mouvement venait à manquer, le Ciel et son Moteur cesseraient d'exister,... ce qui est impossible. »

Dieu, qui est ce premier Moteur, ce Moteur du Ciel, ne pourrait donc mouvoir la Terre ; les conséquences qui découleraient de ce mouvement, et que nous venons de mettre en évidence, sont contradictoires.

En toute cette argumentation, il n'est presque aucune proposition qui ne se trouve parmi celles dont les docteurs de la Sorbonne, sous la présidence d'Étienne Tempier, ont fait rigoureuse justice. Par les condamnations qu'ils ont portées en 1277, les théologiens de la Sorbonne se trouvent avoir frayé la voie au système de Copernic ; comment, en effet, ce système aurait-il pu être proposé si les philosophes, se rangeant à l'avis de Jean de Jandun, eussent regardé le mouvement de la Terre comme une absurdité logique, défiant même la toute-puissance de Dieu ?

(A suivre.)

PIERRE DUHEM,

Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de Physique théorique
à la Faculté des Sciences de Bordeaux.

ENQUÊTE SUR L'IDÉE DE DÉMOCRATIE

RÉPONSE DE M. L'ABBÉ GAYRAUD, DÉPUTÉ

Le *mot* de démocratie réveille tout d'abord dans l'esprit l'idée d'opposition à deux formes différentes du pouvoir politique, la monarchie et l'aristocratie. Il signifie le régime dans lequel le pouvoir se trouve entre les mains du peuple, soit que celui-ci exerce la souveraineté directement par lui-même, soit qu'il se décharge de ce soin sur des mandataires élus par lui. Tandis que la monarchie désigne la souveraineté d'un seul, et l'aristocratie celle d'une classe réputée la plus capable de gouverner l'État. Il me semble que l'idée de souveraineté nationale, exercée par tout le peuple ou au nom et par délégation de tout le peuple, constitue le concept essentiel de l'idée de démocratie, dans l'acception commune et populaire de ce mot. Or, c'est un adage des lettrés et des philosophes, témoins Horace et saint Thomas d'Aquin, que *l'usage est la règle du bien dire,* et que l'on doit s'en tenir à l'usage, *qui fait loi.* A prendre donc le terme de démocratie dans son sens naturel, il signifie le régime politique de la souveraineté du peuple. C'est là son idée essentielle.

Examinons-en les deux termes : *peuple* et *souveraineté.*

Quelle est l'acception du mot *peuple?* L'on ne doit pas prendre ce mot dans le sens exclusif qu'il a souvent lorsqu'on l'oppose à la classe des gens aisés ou riches, qui ont de quoi vivre sans travailler ou qui exercent des professions libérales. Il désigne ici l'ensemble des personnes qui détiennent la souveraineté dans la nation, c'est-à-dire la multitude des citoyens. Or, ce titre de citoyen a été conditionné diversement au cours des

siècles. Il dépendait de la naissance, de la religion, de la fortune, des lois. Ce n'est qu'à notre époque que tout homme, ayant atteint l'âge, présumé par la loi, de la plénitude de la raison civique et d'une suffisante puissance de travail, si d'ailleurs il justifie de certaines conditions légales, telles que la nationalité, le domicile, l'honnêteté publique, etc., possède sa part de souveraineté populaire avec l'usage des droits, facultés et prérogatives du citoyen libre, conscient et responsable. L'*extension* de la capacité et de la dignité civiques au plus grand nombre possible des membres de la collectivité sociale apparaît évidemment comme l'une des tendances naturelles de la démocratie moderne. Celle-ci, en effet, identifie volontiers l'aptitude au titre de citoyen avec la personnalité humaine, sans tenir compte des croyances religieuses, non plus que de la propriété, de la race, de la famille ou de l'éducation. La dignité de la personne humaine, consciente de ses devoirs et responsable de ses actes, suffit à fonder légitimement la qualité de citoyen dans l'État démocratique. Cette égalité constitue sans nul doute un progrès dans l'ordre des relations politiques que la vie sociale crée entre les hommes.

Quant à la *souveraineté* dans une démocratie, il ne saurait être question d'en attribuer à la multitude des citoyens, répandus sur toute la surface d'un grand pays, l'exercice total, direct, permanent, quotidien. Le peuple ne peut guère agir que par l'entremise d'un petit nombre de mandataires élus par lui. D'où le droit de suffrage pour les citoyens, et le système des élections, institué dans le but de pourvoir à la désignation des représentants du peuple. C'est par ce moyen que s'organisent et fonctionnent les divers pouvoirs de l'État : le *législatif* et l'*exécutif*, d'abord ; ensuite, l'*administratif*, le *judiciaire*, le *militaire*. Dans certaines démocraties, l'exercice du droit électoral du peuple s'étend directement au chef du pouvoir exécutif, aux juges et même à la ratification des lois.

En toutes ces choses l'on découvre, dans le concept ou l'idée essentielle de démocratie, une assez grande indétermination. L'on conçoit fort bien, par exemple, que le peuple délègue, en vertu d'un acte constitutionnel, l'exercice de tout ou partie du pouvoir souverain à un seul homme, qui portera le titre de roi ou d'empereur, avec la faculté de transmettre ce mandat popu-

laire à ses descendants. L'on constitue, de cette façon, un régime démocratique tempéré de monarchie. De même, l'on peut imaginer divers modes de procéder par voie de suffrage électoral à la nomination des représentants du peuple chargés par lui de gouverner l'État en son nom. Mais ces indéterminations du concept essentiel de démocratie, et d'autres imprécisions qu'il serait possible de signaler, ne doivent pas faire perdre de vue que l'idée première et fondamentale contenue dans le terme de *démocratie* est celle de *souveraineté du peuple,* et que l'organe essentiel de l'exercice de cette souveraineté dans la désignation des représentants ou mandataires du peuple c'est *le suffrage* ou le vote des citoyens.

De là découlent diverses conséquences logiques, dont la première est une certaine *égalité* des citoyens dans la possession et l'usage de la souveraineté populaire. Les démocraties des cités antiques n'étaient que des oligarchies, parce que la multitude des esclaves n'avaient aucune part à la souveraineté politique dans l'État. Un petit nombre de citoyens y gouvernait despotiquement la foule des *servi* sans droit et sans loi. Lorsque le sentiment ou la croyance de l'égale dignité des hommes pénétra dans l'ordre politique et social, il apparut que tout homme, en tant qu'homme, avait droit au titre et aux prérogatives du citoyen, et l'égalité démocratique s'étendit à tous les hommes. On ne saurait nier sur ce point l'influence des idées chrétiennes de la fraternité, de l'égalité et de la solidarité religieuses de tous les fils d'Adam, faits enfants de Dieu par le Christ rédempteur. Doit-on s'attendre à ce que, l'égalité démocratique s'élargissant encore, la souveraineté nationale appartienne aux femmes comme aux hommes, de même qu'elle appartient aux pauvres comme aux riches? J'estime que l'on ne peut repousser une telle idée par la question préalable et qu'elle mérite examen. Quoi qu'il en soit, l'idée de l'*égalité* de tous les hommes en matière de souveraineté politique apparaît comme une sorte de *postulat* de la démocratie ; et la réalisation de plus en plus parfaite de cette égalité doit être l'un des résultats du progrès démocratique.

Mais puisque l'égalité démocratique apparaît comme une sorte de conséquence historique de la dignité morale de la personne humaine, il est de toute évidence que, dans une démo-

cratie consciente d'elle-même, les pouvoirs publics doivent avoir soin de sauvegarder en toutes choses cette dignité morale, et partant de reconnaître, respecter et garantir les droits de chaque individu, parmi lesquels les droits de la conscience, et particulièrement de la conscience religieuse, tiennent le premier rang. Il est donc antidémocratique au premier chef de faire une politique antireligieuse dont l'effet immédiat, sinon intentionnel, doit être de porter atteinte à la liberté la plus sacrée des citoyens et à la dignité de leur personne morale.

C'est ici que se rattache à l'idée de démocratie, comme l'un de ses corollaires, l'instruction et l'éducation du peuple. Non pas certes que l'on ne puisse concevoir ce progrès intellectuel et moral en dehors de cette idée, mais parce que l'égalité démocratique exige et suppose chez tous les citoyens un minimum de capacité politique, lequel ne peut être assuré à tous que par un vaste réseau d'écoles populaires. En démocratie, l'école devient l'une des premières nécessités nationales.

Regardons maintenant vers le but ou la fin de tout régime politique, quelle qu'en soit la forme ; c'est, en droit primordial, le *bonum commune populi*. Quelle est, à ce point de vue, la caractéristique du régime démocratique ou populaire?

Elle résulte de ces deux conditions réelles de toute démocratie, savoir : la première, que l'exercice de la puissance publique est soumis principalement à la volonté et au suffrage du plus grand nombre d'entre les citoyens, c'est-à-dire de la multitude qui vit de son travail quotidien ; la seconde, que cette portion du peuple, qui dispose de la souveraineté nationale, regarde comme son intérêt le plus grand, comme son bien le plus nécessaire, d'assurer aux travailleurs de quoi subvenir le mieux possible aux besoins matériels de la vie. Il s'ensuit que le problème social de la production et de la répartition des richesses occupera naturellement la première place dans les préoccupations de la démocratie. Aussi voit-on, dans ce régime, les esprits se tourner de plus en plus vers la réforme et le progrès de l'organisation économique de la société.

L'idéal de ce progrès nous apparaît, à la double lumière de la raison philosophique et de la croyance à la fraternité humaine, dans la réalisation parfaite de la *justice* et de la *solidarité sociale*.

C'est vers ce but que doivent tendre tous les efforts d'un État démocratique.

Mais une conséquence particulière se dégage du principe de l'égalité politique des citoyens qui possèdent la souveraineté nationale. On ne saurait contester que l'exercice de cette souveraineté ne suppose et n'exige chez tous les citoyens une indépendance réelle afin qu'ils puissent user librement de leur pouvoir et de leur droit. Pas de véritable souveraineté sans une liberté effective du souverain, et pas de vraie liberté sans une indépendance certaine. Or, quelle est la condition naturelle de l'indépendance de l'homme? N'est-ce pas uniquement la possession ferme du minimum nécessaire à son existence? Cette propriété seule, en effet, le rend indépendant vis-à-vis d'autrui. Il en faut conclure que le progrès démocratique doit avoir un jour pour résultat de procurer à chaque citoyen ce *minimum nécessaire,* afin de garantir à tous l'indépendance civique et d'assurer l'exercice vraiment libre de la souveraineté du peuple dans le gouvernement de l'État.

Ce courant d'idées nous amène logiquement à considérer l'évolution économique du temps présent au point de vue de la démocratie. Égalité politique, indépendance civique, voilà des postulats de la souveraineté populaire qui, en pénétrant dans l'esprit public, doivent influer sur la théorie du régime du travail. Est-ce que le salariat, qui est la forme historique moderne de l'organisation économique des citoyens, ne renferme pas quelque contradiction avec les principes d'égalité et d'indépendance qui découlent du concept essentiel de la démocratie? Est-ce qu'il n'est pas naturel de prévoir que, sous l'effort persévérant de cette pensée, de cette volonté, de ces instincts sociaux de l'âme démocratique moderne, la transformation logique nécessaire s'opérera fatalement dans les rapports actuels du capital et du travail, et que la forme transitoire du salariat évoluera, progressera vers un régime nouveau que la démocratie porte dans son sein et qu'elle ne connaît point, vers lequel elle aspire comme vers l'avenir instinctivement soupçonné et pressenti, quoique inconnu?

C'est pour réaliser l'indépendance civique, pour s'assurer le minimum nécessaire aux besoins de la vie, que le peuple a recours aux avantages multiples de l'association, et que les indi-

vidus se groupent pour former un corps moral à la vie duquel chacun participe, en même temps qu'il bénéficie de sa force, de son action, de ses ressources et de sa puissance. Ainsi la souveraineté démocratique favorise la constitution d'organismes collectifs, au moyen desquels se fortifient et se développent parmi les membres de ces collectivités la conscience civique, l'esprit d'initiative et le sentiment de la responsabilité qui sont les qualités élémentaires du parfait citoyen. Le fonctionnement normal d'une démocratie bien réglée doit être le fruit de ces vertus, alors que, par une réaction très logique, la vie sociale démocratique a pour effet naturel de les faire germer et grandir dans l'âme des citoyens dignes de ce nom.

Voilà donc les idées qui se dégagent du concept essentiel et primordial de démocratie, qui est celui de la souveraineté du peuple : égalité des citoyens, dignité de la personne humaine, progrès intellectuel et moral de la multitude, développement de la conscience et de la responsabilité de chacun, indépendance des personnes dans la vie matérielle, justice et solidarité dans l'ordre économique, évolution rationnelle du salariat vers un nouveau régime du travail. De ces idées-là, plus ou moins instinctives ou raisonnées, se trouve fait réellement l'esprit démocratique moderne.

D'ailleurs, la démocratie n'est pas une synthèse logique d'abstractions, une quintessence de concepts rigoureusement analysés, un théorème construit avec subtilité dans le domaine des idées pures : c'est une vie réelle et concrète, un organisme puissant et complexe dont les cellules sont les personnes et les familles humaines, et aux fonctions duquel préside une âme sociale éprise de justice et de fraternité. On y rencontre sans doute les imperfections, les anomalies, les accidents multiples dont toute espèce vivante et notamment l'espèce humaine présente le douloureux spectacle ! Mais un germe de grand progrès social agite son sein fécond. Le rêve d'idéal qu'elle inspire aux esprits qui se passionnent pour elle ne manque ni de beauté morale ni de grandeur patriotique. Laissons-la suivre sa route, aidons même à son laborieux effort ; l'avenir seul pourra convaincre ceux qui doutent si elle va au bonheur ou au malheur de l'humanité.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

THE PERSISTENT PROBLEMS OF PHILOSOPHY, *An Introduction to Metaphysics through the Study of Modern Systems,* par Mary WHITON-CALKINS. 1 vol. in-16 de 575 pages, THE MACMILLAN COMPANY, New-York, London, 1907.

Dans ce livre, Miss Mary Whiton-Calkins a voulu « combiner les caractères essentiels d'une Introduction systématique à la Métaphysique avec ceux d'une Histoire de la Philosophie moderne ». Ce travail est destiné aux *undergraduates* qui commencent l'étude de la philosophie, mais nous pensons que, pour bien des questions, il rendra service au *scholar* soucieux de suivre rapidement l'évolution de la pensée moderne, pour en mieux pénétrer le sens et en saisir l'orientation générale. — Nous croyons que, malgré les difficultés inhérentes à une telle tâche, c'est en effet un excellent procédé d'initiation aux problèmes métaphysiques que l'examen historique des doctrines classiques. A voir ainsi l'esprit philosophique à l'œuvre, chez ceux qui en furent doués d'une façon toute spéciale, on comprend mieux la valeur des questions, la forme des problèmes, le courant de progrès qui se dessine dans l'évolution de la philosophie depuis Descartes jusqu'à notre époque.

Miss Calkins commence par définir la philosophie. « La philosophie est un effort fait en vue de découvrir, par la raison réfléchie, la nature dernière et irréductible de toute chose ; et la philosophie, dans sa forme la plus adéquate, cherche la nature dernière de toute existence. » En partant de cette définition, on peut distinguer plusieurs types de systèmes philosophiques. Tout d'abord, on peut considérer la réalité ultime sous un point de vue quantitatif et sous un aspect qualitatif. Sous l'aspect quantité, on peut classer les systèmes en deux familles : les systèmes unitaires, monistes, et les systèmes pluralistes. Il convient cependant de remarquer que les mots « monisme »

et « pluralisme » peuvent également être employés dans un sens qualitatif, selon qu'on considère l'univers comme un système *de* qualités ou comme le développement d'une qualité, type dernier et irréductible des autres qualités, considérées dès lors comme apparences. Nous sommes ainsi amenés à distinguer des systèmes monistes de la qualité (*qualitatively monistic systems*) et des systèmes pluralistes de la qualité (*qualitatively pluralistic systems*). En outre, les systèmes monistes de la qualité comportent deux classes : ceux qui sont idéalistes et ceux qui ne le sont pas. Enfin, les systèmes idéalistes eux-mêmes sont phénoménistes et considèrent la conscience comme une simple succession d'idées, ou spiritualistes et personnalistes, lorsqu'ils entendent par conscience un moi ou des moi conscients (p. 5-9).

C'est d'après ces distinctions que Miss Calkins classe les plus représentatifs des penseurs modernes, de Descartes à Hegel. Par exemple, Descartes est considéré comme représentant du pluralisme qualitatif, puisqu'il admet deux essences irréductibles, la *res extensa* et la *res cogitans*, et qu'il soutient également que la réalité n'est pas une substance, mais un système de substances, numériquement et réellement distinctes. Hobbes est moniste (1) et « non-idéaliste » ; Leibniz, Berkeley, sont des monistes idéalistes au point de vue de la qualité, des pluralistes du point de vue quantitatif. Mais si Berkeley et Leibniz sont personnalistes, Hume est phénoméniste, etc. Il est vrai que lorsque l'auteur arrive à Kant, il se déclare incapable de le classer ; la philosophie de l'auteur des trois *Critiques* lui paraît manquer de cohésion interne ; c'est un système à double face qui n'est pas unifié dans une synthèse supérieure. Après Kant, Calkins étudie les représentants de ce qu'il appelle le monisme de la quantité (*numerical monism*). Spinoza est un moniste au point de vue de la quantité (théorie de la substance) et un pluraliste au point de vue qualitatif (théorie des attributs). Puis viennent Hegel, Schopenhauer, Fichte et Schelling ; — ces deux derniers, comme Kant, ont produit des systèmes « inconsistants en ce qui concerne l'unité intérieure ». L'auteur termine par un chapitre consacré à la philosophie contemporaine où il discute longuement l'idéalisme sous ses deux formes pluraliste (type : Renouvier, James, Rashdall) et moniste (Bradley, Royce, Taylor). La doctrine adoptée par Miss Calkins est l'idéalisme moniste ou, pour parler avec plus de précision, la théorie de l'*absolute self*, telle qu'elle est professée par Josiah Royce. Un appendice considérable

(1) Du point de vue de la quantité

— un quart du volume environ — est consacré à l'étude biographique et bibliographique des penseurs étudiés ; on y trouve également le résumé de quelques parties de la *Critique de la Raison pure* et de l'*Éthique*.

La discussion des systèmes est, comme on devait s'y attendre, très brève, mais toujours précise et portant principalement sur les questions capitales. Mais, dans l'exposé du cartésianisme, Miss Calkins n'a pas suffisamment utilisé les données précieuses des *Regulæ*, et s'en tient peut-être un peu trop exclusivement au *Discours* et aux *Méditations*. Le chapitre consacré à Kant est aussi, malgré son intérêt, un peu insuffisant ; l'auteur n'a pas vu la valeur épistémologique de la pensée kantienne. Au reste, ce ne sont là que des critiques de détail ; le livre de Miss Calkins, clairement écrit et fortement pensé, rendra, croyons-nous, de réels services. — Signalons, pour finir, au lecteur français l'exposé de la doctrine de l'auteur *(monistic personalism)* qu'on peut considérer comme une bonne introduction à la lecture des néo-hégéliens anglais et surtout des ouvrages du professeur Royce.

E. D.

L'ESPACE, *les modalités universelles de la quantité*, par F. Warrain. Paris, Fischbacher, 1908, in-8°, 502 pages.

Le titre du livre aurait presque pu être celui-ci : « Comment passer de la mathématique à la métaphysique. » Une idée inspire ce traité de l'Espace : les mathématiques tendent à exprimer en quantités les conditions de la vie, en exprimant la synthèse de l'espace et du temps ; les fonctions de la vie trouvent leurs expressions dans les fonctions algorithmiques, géométriques et mécaniques, *en vertu même d'une correspondance métaphysique*. Dégager cette correspondance, par une vue intuitive, des lois mathématiques, qui ne sont autres que les lois de compossibilité rationnelle des formes, voilà la tentative hardie de M. Warrain. Faisant ainsi à la fois œuvre de métaphysicien et de mathématicien, son livre présente, sous les deux aspects, une étude pénétrante et riche de la fonction et des déterminants de l'espace. Sa concision remarquable ne permet pas de la résumer, surtout en un compte rendu ; l'analyse suivante va donc se borner à en découvrir les traits, les solutions principales, sans détailler les problèmes de géométrie à n dimensions.

L'Introduction, intitulée *synthèse de la quantité*, est importante

sous le rapport métaphysique, contient des vues en partie nouvelles sur les concepts du temps, de l'espace, de la quantité, grandeur et nombre. — 1° De la quantité. Le caractère de limitation commun à tout inqualifié est une sorte de qualité négative, la quantité. La frontière commune à la qualité et à la quantité est la forme, qui détermine et sépare les individualités. D'où la pluralité, fondement du nombre. D'autre part, la quantité définie par ce qui demeure inqualifié est ce qu'on nomme grandeur. La prédominance relative de la qualité dans la quantité constitue l'intensité. Intensité, grandeur et nombre sont les trois modes de la quantité, laquelle repose sur la multiplication divisionnelle de l'Un-tout. La production de la quantité et de la qualité (et par conséquent de la forme) sont les deux faces corrélatives de la pénétration réciproque de la matière et de l'esprit. La vie, enfin, répond à l'évolution de la matière, de la quantité vers la qualité. De l'élément quantitatif dématérialisé résulte la valeur, identité finale de la quantité et de la qualité.

La grandeur est la quantité passive, où l'action intelligible se manifeste seulement par la forme qui la délimite. Le nombre, au contraire, par essence discontinu, est l'aspect actif, distributif dans la quantité où l'intensité se présente comme répétition d'acte. L'intensité appliquée à la grandeur réalise la géométrie, et au nombre, l'algorithmie.

Or, aux trois modes de la quantité : intensité, grandeur, nombre, par lesquels se manifeste l'existence individuelle, correspondent trois relations permettant aux individualités de demeurer distinctes : la force-résistance, l'espace et le temps. Formes subjectives et réalités objectives, car toute existence individuelle baigne dans un milieu dynamique et en crée un à son tour, ils ont, outre leurs existences propres, leurs modes de manifestations relatifs aux êtres, qui trouvent en eux les conditions de leur individualité et qui les conditionnent rationnellement.

De cette nature du Temps et de l'Espace, l'étude des temps et des espaces applicables à divers êtres existant à l'état de possibilités, c'est-à-dire la pangéométrie.

SECTION I. — La Pangéométrie. — Dans la pangéométrie l'auteur comprend : 1° les géométries ayant un paramètre déterminé, qui s'attachent à la forme de l'espace, à ce qui résulte de la courbure de ses éléments normatifs ; 2° les géométries sans paramètre, celle d'Euclide et les autres à plus de trois dimensions, qui s'attachent au contenu de l'espace, au résultat de sa structure ; 3° les géométries de l'espace discontinu, purement algorithmique, de Hilbert.

Au-dessus de l'espace euclidien, n'altérant pas les formes qui s'y déplacent, se conçoivent les espaces isogènes, à paramètre, tels que l'influence déformatrice s'effectue en toutes leurs régions d'une manière identique. Ils répondent, comme on sait, aux géométries de Riemann et de Lobatchewsky, dans lesquels les lignes les plus directes sont, pour l'un, à courbure positive (cercles), et pour l'autre, à courbure négative. Nécessairement il faut les rapporter à l'espace de courbure nulle, condition de notre représentation sensible; ce dernier réalise pour l'homme à la fois l'espace théorique et représenté, mais il répond seulement à des régions infinitésimales accessibles à nos perceptions et actions. Aussi on doit admettre que les trois géométries coexistent, s'impliquent et ne se définissent qu'en fonction les unes des autres.

L'espace de Riemann, soumis à la loi de convergence, se trouve régi par la trigonométrie sphérique; l'espace de Lobatchewsky, soumis à la loi de divergence, par la trigonométrie hyperbolique. La courbure, répondant à une influence extrinsèque à l'objet, touche à la distinction métaphysique des causes intrinsèques et extrinsèques. L'espace euclidien demeure *la commune* limite des deux précédents; c'est pourquoi la géométrie d'Euclide correspond dans la nature à la neutralisation. La géométrie de Riemann explique la forme extrinsèque de beaucoup de phénomènes, elle correspond aux vibrations et aux cycles organiques, la vibration ayant deux pôles et un ventre. D'autre part, la géométrie de Lobatchewsky, divergente, exprime l'élasticité dispersive, caractère essentiel du gaz.

Dans la physique, la géométrie de Riemann répond au mode de l'appétition, la géométrie d'Euclide, au mode du désir, à l'idéal; la géométrie de Lobatchewsky, à l'intuition mentale. L'espace riemannien et l'espace lobatchyen s'adaptent respectivement à l'atomisme et au dynamisme. Bref, les trois géométries semblent intervenir dans la plupart des phénomènes.

M. Warrain fait remarquer que dans les géométries de Riemann et de Lobatchewsky la similitude n'existe plus; la forme y est fonction de la grandeur et de l'intensité. Or, cela est l'expression des faits. Ces deux géométries expriment donc cette grande loi : *la forme est fonction de la quantité.*

A la vérité, puisque les notions de la droite et de l'angle s'impliquent réciproquement, la similitude devrait, dit-il, se fonder sur leur rapport constant pour se retrouver en toute géométrie, comme pour posséder une valeur concrète, non nominale.

Notions fondamentales, ligne droite, distance, direction, etc. — A

vouloir partir d'un principe indépendant des modes subjectifs de représentation, une ligne sera droite si elle répond au minimum d'hétérogénéité perçu à la fois par la vue, le toucher, le sens moteur. Du moment que le toucher, s'il laisse de côté la troisième dimension, confond les droites avec les géodésiques de la surface, nos droites peuvent bien être des géodésiques par rapport à une quatrième dimension. Nos postulats de la droite, juge M. Warrain, ne seraient autres que des compléments de définition la réduisant à une chose abstraite.

Toutes les géométries ayant leur source dans la notion de distance, au point de vue métaphysique la distance pourrait se définir comme la moindre intensité de séparation entre des individualités dont les existences ne s'excluent pas, c'est-à-dire sous le rapport d'espace. La distance est tant angulaire que linéaire, son angle est le rapport de deux directions. Ainsi les postulats classiques dérivent du concept inexact qui a défini l'angle comme un rapport de lignes. La notion de droite, c'est la synthèse des notions de direction et de longueur. Les postulats euclidiens se réduisent à de simples corollaires de la propriété similitude. Sans la notion d'angle constant, plus de droite, ni de courbe, mais des lignes.

La perpendicularité n'est que la notion de moindre distance d'un point à une ligne. De l'application d'une longueur au mouvement de rotation découle la notion de courbure. L'échec des postulats euclidiens provient du vice philosophique de vouloir déduire la réalité d'un seul des trois principes, translation, rotation, direction, alors que cette réalité existe seulement par leur concours, doit se déduire de leur fonction. L'auteur se reporte aux idées de Wronsky, à la conception universelle ternaire, soutenue également par nous-même [1].

Conclusion de cette première partie : les géométries non-euclidiennes peuvent être envisagées de trois manières : 1° comme relatives à certains milieux, d'influence générale typique, par rapport auxquels les lignes sont jugées droites ; 2° comme faisant correspondre des notions différentes à une même représentation, à l'aide de symboles équivalents à ceux de la géométrie euclidienne ; 3° comme disjoignant les propriétés de la ligne droite pour en poser trois espèces, dont une conforme à notre expérience, l'euclidienne, du domaine de la conscience claire. L'espace de Riemann serait, pour nous, le domaine de l'infraconscience, l'espace de Lobatchewsky, le domaine de l'intuition supérieure, en attendant la résolution des trois espaces en une harmonie unique.

1. Formule de l'idée. Monde psychique et traités antérieurs.

SECTION II. — La géométrie a N dimensions. — Après cette *conceptique métaphysique* des déterminations constitutives de l'espace, basée sur le principe idéaliste et fonctionniste, l'auteur passe à une *conceptique mathématique* des espèces de l'espace, traite des figures et relations entre figures, que renferment les géométries supérieures. Donnons-en un aperçu sommaire comme on peut donner un aperçu d'un traité de géométrie, en laissant le plus fin de côté.

Une figure équivaut à une synthèse individuelle, un espace à une synthèse de relations de figures. Deux figures se trouvent du même ordre quand leur rapport de grandeur est fini, que l'une mise dans l'autre lui soustrait de son étendue. Certaines données déterminent la structure de l'individualité d'une figure, d'autres déterminent sa situation, ou les relations de l'individu avec le non-moi. La réunion des premières et des secondes peut fournir soit une synthèse du même ordre, *sommation*, soit d'ordre différent, *graduation* (série à dimensions successives).

Une individualité géométrique tantôt s'obtient par synthèse, ainsi un triangle avec trois lignes, tantôt par abstraction, analyse, ainsi un triangle grâce à l'intersection d'un prisme et d'un plan. Situer une figure déterminée c'est former une figure plus complexe réunissant la première et certains centres ; réciproquement, déterminer une figure c'est situer une figure plus élémentaire relativement indéterminée.

L'Espace équivaut à une sorte de masse alimentaire que les individualités (de la nature géométrique) intègrent et assimilent. Les dimensions doivent, par conséquent, se transformer par l'évolution des êtres qui y plongent. Aussi y a-t-il trois modes de génération des figures : 1° par assemblage d'éléments, 2° par mouvement d'un élément ; 3° par intersection, développement dans une figure.

Courbes. — La somme intégrale des rapports différentiels exprimant la courbe, manifestant son évolution totale, les courbes correspondent à des individualités qui se développent. Quant aux dimensions, la pluralité des dimensions a pour origine une altération dans l'impulsion d'un être. La génération *par assemblage* répond à l'algorithme sommation, celle *par mouvement* d'un élément répond à l'algorithme graduation. Mais, au point de vue du troisième mode, les dimensions de l'espace seraient des degrés d'abstraction limitant la réalité concrète. La transformation de la rotation en translation, et *vice versâ,* fait apparaître ou évanouir une dimension, en même temps une pluralité. Le problème de l'espèce et de l'individualité se trouve assimilé à celui des dimensions de l'espace.

Il faut que l'être soit polarisé suivant une dimension pour en pren-

dre conscience. Percevoir une puissance de l'espace c'est réduire une différenciation quelconque à une mesure de quantité spatiale, à une grandeur dirigée ; mais c'est encore avoir la perception d'un contraste au sein d'une continuité. La notion réside dans la combinaison d'un contraste maximum avec une continuité.

Le développement des dimensions, bien qu'indéfiniment possible, doit être limité en fait par les deux facteurs e et π (π déterminant des cycles, e réduisant le processus à des tendances vers l'équilibre infini). Dans le plan physique, l'établissement de la quatrième dimension ne pourrait probablement se faire, pense avec raison l'auteur, sans dissoudre la résistance qui constitue l'individualité matérielle. On peut supposer que l'établissement de la quatrième dimension est subjectif, dépend de la conscience plus ou moins évoluée des êtres ; également supposer qu'il est objectif, que le cosmos se développe successivement avec les quatre puissances spatiales. Les quatre dimensions existeraient comme virtualités du sujet et de l'objet. Mais les contrastes perdent leur valeur en se multipliant, et leur évolution paraît être accomplie avec quatre dimensions, ainsi qu'on le verra plus loin.

Qualité et relativité des dimensions. — Une même étendue se regarde à volonté comme un espace ou comme une figure : Si nous possédions la quatrième dimension, les volumes deviendraient pour nous des surfaces, des limites abstraites, des accidents. Les contrastes s'atténueraient avec le nombre des dimensions. Nous percevons à l'état de qualité ce que nous synthétisons des dimensions (infradimensions) ; nous éprouvons l'excédent supérieur à l'état d'intensité (supradimensions). Toute notion par laquelle notre mental s'assimile une nouvelle puissance de l'espace représente une transformation de la quantité en qualité. Autrement dit, les infradimensions, domaine de la qualité pure, et les supradimensions, domaine de la quantité pure, sont telles par rapport à un sujet, à la phase d'évolution de la conscience. La géométrie est une conquête sur la quantité inqualifiée ; la possession par l'esprit des virtualités de l'espace tend à la faire s'évanouir... L'achèvement de la conscience, la personnalité en sa plénitude, c'est la synthèse de l'individualité et de l'universalité... On voit combien l'auteur pousse à fond la compénétration de l'ordre mathématique et de l'ordre métaphysique.

Généralisation, cycle des dimensions. — La progression indéfinie des puissances de l'espace s'accomplirait par degrés suivant un cycle, grâce à la transformation des intensités spatiales en éléments dynamiques. Dans cette évolution du cosmos, la réalisation du plan

vital de la quatrième dimension (1) résoudrait la multiplicité des types en unité synthétique vivante, la cinquième aurait pour effet d'exprimer l'action, la sixième son épanouissement, la septième sa fixation, la huitième l'unification du produit et du producteur de l'acte.

Le chapitre III, qui termine cette seconde section, s'occupe de la construction des ordres spatiaux, du développement de l'espace en fonction du point et en fonction de l'angle.

SECTION III. — LES FORMES RÉGULIÈRES DANS LES N DIMENSIONS. — Cette section comprend, en 174 pages, 5 chapitres : I. les séries de formes régulières; II. les suites limitées de formes; III. l'algorithme des moyennes raisons; IV. les nombres dans les formes des quatre premières dimensions; V. le principe génétique des formes régulières.

L'espace se laisse tirer des puissances du point, indifférentes (espace sphérique), affectées des coefficients $\sqrt{3}$ (espace tétraédrique), $\sqrt{-1}$ (espace caractérisé), soit engendrer par les puissances de la surface, du volume, etc. Le développement de l'espace peut encore se considérer sous forme d'angle droit affecté du coefficient $\sqrt{2}$.

Lois de génération par élévation de puissance. — On étudie les séries tétraédrique, hexaédrique, octaédrique de 3 à n dimensions. La formule connue du binome, qui donne le nombre des combinaisons ou éléments avec chaque puissance, est pour la série hexaédrique $(1 - 1)^{n+1}$, pour l'hexaédrique $1 - 2 - 1^{n}$, pour l'octaédrique $\pm (1 - (1 - 2)^{n}$. Les termes successifs des *binomes développés* donnent les nombres des sommets, des arêtes, des faces, des volumes... Ainsi, en quatrième dimension : le 24-édroïde, faisant suite à l'octaèdre en troisième dimension, offre 24 sommets, 96 faces triangulaires, 24 octaèdres; le 600-édroïde, faisant suite à l'icosaèdre, offre 120 sommets, 720 ar., 1200 tr. éq., 600 tétraèdres; le 120-édroïde, faisant suite au dodécaèdre, offre 600 som., 1200 ar., 920 pentagones et 120 dodécaèdres.

La relation des formes régulières des quatre premières dimensions avec les intervalles musicaux confirme, d'après M. Warrain, le caractère de finalité et de limitation de ces polyèdres. Les nombres générateurs dans les séries de l'icosaèdre et du dodécaèdre (120, 720, 1200, 600; ou 1, 6, 10, 5) répondent aux rapports vibratoires de l'accord parfait. Les séries tétra, hexa, octaédrique, présentent, au contraire, des rapports de quinte, tendent vers une progression indéfinie.

La troisième dimension réalise des synthèses par contraction, la

(1) Le plan astral au-dessus du plan physique.

quatrième par un épanouissement, une neutralisation entre la tendance expansive et la tendance centralisatrice, *elle développe face à face le subjectif et l'objectif, la forme et la structure*. Au-delà de la quatrième dimension, la sphère n'est plus divisible que par trois formes rectilignes régulières, d'où élimination d'un grand nombre des états statiques. Cela indique aussi, à ce qu'il nous semble, que les êtres des plans ou règnes correspondant aux dimensions supérieures présentent des natures d'une fluidité de plus en plus subtile. Les milieux ont des capacités de plus en plus rayonnantes. Dans l'espace à quatre dimensions, il y a autour d'un point 16 quatrièdres, chacun ayant 4 ar., 6 faces, 4 trièdres et 1 tétraèdre pour couvercle. Deux plans absolument perpendiculaires se coupent en un point qui est l'intersection de 4 espaces à 3 dimensions.

Les causes des limitations des formes régulières viennent de la possibilité des contrastes, elles découvrent une causalité et une finalité inhérentes à l'espace.

Rythmes et contrastes. — L'auteur établit que la moyenne géométrique, $AB = K^2$, est le pivot d'un des modes fondamentaux de division de la quantité : le mode des rythmes. Les polygones rythmiques répondent aux valeurs d'une équation, x^m, décomposable en équations du deuxième degré qui s'obtiennent par une moyenne géométrique. C'est l'union des rythmes et des contrastes qui résout par la vie l'antinomie du mouvement et de l'inertie, qui accomplit l'interchange du temps et de l'espace. Aux deux contrastes objectifs, successif et simultané (étudiés par M. Ch. Henry), l'auteur en ajoute un troisième, le contraste vibratoire de l'expansion et de la contraction. Il en tire la loi « des deux pôles de l'individualisation » qui donne naissance aux moyennes raisons et aux rythmes, qui montre leur source.

SECTION IV. — Les relations spatiales, leur nature. — Généralités. — L'espace étant l'universel des conditions de coexistence d'une pluralité d'individus, et d'exclusion d'une pluralité de formes en un même individu, l'individualité est ce qu'il y a d'exclusif dans une détermination d'existence.

La quantité extériorisée devient, d'intensité, grandeur et nombre. La qualité extériorisée constitue, d'individus qui la possèdent, une totalité. Elle s'exprime alors par une distribution et une forme. Nombre et grandeur réunis engendrent la mesure. Forme et distribution réunies, la différenciation de la quantité. Il descend des dits concepts universels aux concepts de translation et de rotation. La *translation* se rapporte primitivement à la quantité de l'espace et à l'action ; la *rotation* se rapporte primitivement à la qualité de l'espace et aux

idées. Leur antinomie se résout par les dimensions. Leur homogénéité est exprimée par la congruence, l'égalité entre éléments homologues de deux figures.

Mentionnons seulement les chapitres I, II, III, IV, qui traitent de mathématique proprement dite à un point de vue synthétique : de l'homothétie et de la similitude, de l'homographie, des transformations et lieux géométriques, de l'étendue et de la situation (Géométries de position, métrique, analytique).

L'espace métaphysique, en déduit M. W., n'est nullement arbitraire, quoique les modes d'association de l'analyse à la géométrie le soient en partie ; la notion de dimension ne se confond pas avec celle de paramètre, la notion de continu ne dérive pas de celle de nombre. L'espèce de géométrie est déterminée par la définition que l'on donne du déplacement sans changement de forme, mais l'espace, lui, existe indépendamment des diverses représentations ; une figure représente une portion d'espace individualisée en un sujet.

L'espace est objectif comme coexistence d'une fixité avec des changements, comme l'invariant nécessaire.

La relativité d'étendue est ce qui distingue la géométrie infinitésimale de la géométrie des grandeurs finies. Mais un espace relatif aux divers genres d'étendues comme de situations est réel en ce qu'il consiste dans la nécessité des rapports d'étendue, de situation, quel que soit leur genre. Relativité et subjectivité ne doivent pas être confondues ; il y a des relativités entre choses étrangères à nos représentations. La réalité des lois ne saurait être moins objective que celle des choses, car les lois nous résistent comme les choses. Pouvoir de synthèse des individus, et de qualification par là, l'Espace a une existence propre. La relativité de l'Espace et celle des individus sont réciproques.

Les individus ont leur principe dans l'exclusion, l'Espace a le sien dans l'intégration, l'universalité. Le nominalisme qui refuse à l'universel l'existence confond la notion de réalité et celle d'individualité. L'universel et l'individuel sont les deux fonctions immédiates de la réalité primordiale. L'Espace universalise les individus et individualise les forces ; le Temps opère la relation inverse. Espace et Temps sont le champ où s'opère la pénétration de l'individuel et de l'universel. Vu d'assez haut, l'universel apparaîtrait comme un acte synthétique, peut-être même comme un être concret vis-à-vis duquel les réalités dites individuelles seraient semblables à des abstractions, à des infiniment petits.

Par diverses intuitions, l'auteur a tenté le passage de la quantité à la qualité. On pourrait désirer, à cet égard, des analyses plus explicites, moins brèves ; on ne voit pas encore assez les intermédiaires des formes spatiales aux êtres. Mais ce difficile passage ne saurait être frayé tout d'un coup, il réclame une foule d'études de ce genre. — M. Warrain mérite des éloges pour ce livre où la métaphysique et la mathématique s'éclairent mutuellement. Tous ceux qui sont capables de le lire en tireront profit.

H. LAGRÉSILLE.

VINGT-CINQ ANNÉES DE VIE LITTÉRAIRE, *Pages choisies*, par Maurice Barrès. Introduction de Henri Bremond. 1 vol. in-16 de LCII-442 pages, Bloud, Paris, 1908.

La librairie Bloud a eu l'heureuse idée de réunir en un volume, sous le titre : *Vingt-cinq années de vie littéraire*, les pages les plus représentatives de l'œuvre de M. Maurice Barrès. Cette œuvre, imposante par le nombre de livres qui la composent, l'est davantage par la qualité d'esprit qu'elle renferme en chacune de ses lignes et par son retentissement sur la mentalité contemporaine. Fait caractéristique, M. Barrès ne s'est pas contenté d'éveiller la conscience d'une génération, il a su conserver sur cette génération son influence intellectuelle et morale, et la génération qui vient ne semble pas décidée — chose rare — à renier son plus brillant éducateur. Si l'on veut bien songer que le rythme des générations s'accélère, suivant une fine remarque de Cournot, — à mesure que progresse la civilisation et que les conditions de la vie sont soumises à de plus en plus hâtives évolutions, si l'on se rappelle qu'un auteur à la mode ou qu'un directeur de conscience laïque perd son public et se voit renié par ses disciples après cinq ou dix ans d'empire intellectuel, — on conviendra, je pense, que de l'œuvre de M. Barrès doit se dégager un principe attractif d'une force peu commune et que l'essence de cette pensée vivante répond à des réalités aussi profondes que durables.

C'est bien là, je crois, le sens de l'étude magistrale dont M. Henri Bremond a fait précéder ces pages choisies. Ce choix même n'est pas arbitraire, et je veux dire que non seulement M. Bremond qui, plus que tout autre, était qualifié pour entreprendre ce triage, ne s'est pas contenté de cueillir çà et là de beaux fragments et de les juxtaposer, mais encore qu'il a *ordonné* ces fragments et que cet ordre enferme toute une philosophie.

Ce terme de philosophie n'est acceptable pour un artiste que dans le sens de large systématisation d'idées et de sentiments, de synthèse assez vaste, assez aérée, assez ductile pour recréer aux yeux du lecteur l'harmonie d'une vie ondoyante et intuitive. Du moins, M. Bremond est si soucieux de ne déformer en rien le dynamisme de cette vie qu'il a pu analyser sans les fausser les éléments d'action dont s'emplit l'œuvre de M. Barrès.

Le rayonnement de cette œuvre à travers nos consciences s'explique par l'évolution qui s'est accomplie dans l'esprit de Barrès parallèlement à celle de notre mentalité. Il y a vingt ans, nous manquâmes étouffer sous la poussée naturaliste. Barrès, sans pourtant se mêler par goût aux poètes dits symbolistes, a su nous exalter jusqu'au lyrisme. Son « culte du moi » correspond à la fois à l'expansion de la poésie *pure* et au retour des méthodes introspectives dans l'analyse psychologique, telle qu'un Bergson la comprend après un Ravaisson. A descendre plus avant dans les sables mouvants de ce moi, Barrès s'est heurté au solide, à l'idée sociale de collectivité. Les nécessités de vie contemporaine lui donnèrent raison, et de son œuvre est issue toute une philosophie du nationalisme. A l'exaltation de l'énergie sociale correspond le mouvement d'esprits qui place dans l'action le principe directeur de la connaissance. Mais qu'est-ce que l'impérialisme de Gobineau s'il n'est ordonné selon les lois de la vie ? Et Barrès en arrive à trouver dans une discipline bien entendue l'harmonie de nos facultés comme l'autonomie de nos provinces. *Magnifique* et *discipline* sont les deux mots les plus souvent employés par Barrès, dit avec justesse M. Bremond. Par là, il sauve la liberté de l'artiste et empêche notre intelligence de se perdre dans les nuées. Avec Barrès nous ne palpons que des réalités : notre moi individuel au centre de notre terre, et ces deux réalités arrivent si bien à se confondre, à satisfaire notre sensibilité et notre intelligence qu'on ne sait s'il vaut mieux exalter notre moi jusqu'à lui découvrir des attaches avec tout ce qui l'entoure, ou chanter « nos morts » jusqu'à faire du traditionalisme le plus ardent des poèmes.

De cet ensemble de considérations naît une philosophie capable d'embrasser l'âme entière. M. Bremond l'appelle *acceptation*, quelques-uns ont dit *goethisme*. C'est une alliance, si j'ose m'aventurer jusque-là, entre Spinoza et la doctrine chrétienne : une vue très nette de nos devoirs et de nos limites. Les barrières qui nous entourent, ne tentons pas de les renverser, comme le voulurent les romantiques peu sages. Bénissons-les comme le principe de toute sagesse. Loin de rompre la nécessité, aimons-la qui nous maintient dans l'ordre et la

mesure. Cette résignation joyeuse, qui va jusqu'au lyrisme, est chrétienne d'esprit. Elle nous met en communion avec nos morts et fait de nos corps, de nos énergies, de nos petites patries une église vivante. A suivre le sens de l'évolution de M. Barrès il appert que sa pensée religieuse ne saurait manquer de trouver le Christ au terme de sa voie.

Remercions M. Bremond de sa clairvoyance. Sa préface comptera au nombre des plus puissantes études suscitées par l'œuvre du jeune maître.

T. DE VISAN.

RECHERCHES SUR LE SENS DE L'ÉCART PROBABLE DANS LES CHANCES SIMPLES, A LA ROULETTE, AU TRENTE ET QUARANTE, ETC., ET EN GÉNÉRAL DANS LES PHÉNOMÈNES DÉPENDANT DE CAUSES PUREMENT ACCIDENTELLES, SUIVIES D'UNE INSTRUCTION PRATIQUE POUR LE JOUEUR, par Charles HENRY. Paris, Laboratoire d'Énergétique d'Ernest SOLVAY, 13, rue des Minimes.

Cet ouvrage oppose au caractère abstrait des principes, et au caractère limité des lois de probabilité mathématique, basées sur les pures combinaisons des nombres, une autre loi des séquences légitimée par l'Énergétique et qui intervient dans l'enchaînement des phénomènes : 1° par l'inertie et la viscosité ; 2° par la périodicité. Ces deux phénomènes généraux contredisent pour de petits intervalles de temps les principes du calcul des probabilités, quoique la vérification de ceux-ci ne soit pas douteuse au bout de temps très long.

« L'auteur insiste sur le caractère subjectif de la notion de hasard, qui est toujours une *sensation remarquable*, exprimable, comme nous l'apprend la psycho-physique, par un nombre entier. »

En outre, certains rapports de vibrations et d'intensité qui sont des fonctions du rapport 3/2 constituent des *sensations remarquables*. « On est donc en présence de deux classes de sensations remarquables, qui sont fonction l'une de l'autre, les unes se rapportant aux phénomènes fortuits, les autres à des rapports de nombres de vibrations ; il n'y a plus d'indétermination absolue grâce à ce point de vue psycho-physique. On peut établir *a priori* les lois d'évolution des nombres de vibrations et d'amplitudes, calculer des successions théoriques de signes d'écarts et les comparer avec l'expérience, en la prenant pour guide, c'est-à-dire en observant le début des séries, peu-

dant un certain nombre de coups, sauf à adopter une autre loi théorique, lorsque l'expérience prouve que le hasard a changé de loi. »

Ainsi l'allure initiale d'une série en réglerait la marche tant qu'un événement important ne viendrait pas l'altérer. On peut ainsi deviner le signe de l'écart probable au bout d'un petit nombre d'épreuves. On conçoit l'importance de ce point de vue tout nouveau de la probabilité psycho-physique, point de vue conforme à la conception de Wronski d'une loi téléologique limitant les écarts du hasard.

F. WARRAIN.

II. — PSYCHOLOGIE

JUSTINS DES MARTYRERS LEHRE VON JESUS CHRISTUS, DEM MESSIAS UND DEM MENSCHGEWORDENEN SOHNE GOTTES. Eine dogmengeschichtliche Monographie von A.-L. Feder, S. J. Friburg, Herder, 1906, xiv-303 pages.

L'homme a besoin d'unité dans ses pensées, et parmi ceux qui réfléchissent, tout de même que la doctrine célèbre des deux vérités ne réussit jamais à se faire universellement reconnaître, la fameuse cloison étanche ne sera l'apanage que d'un petit nombre d'esprits moins normaux. On aura beau dire que le domaine de la foi est distinct du domaine de la science, ce qui est vrai, et que la volonté et le sentiment y jouent un rôle qu'ils ne sauraient prendre sur le terrain scientifique, ce qui est vrai encore, il n'en reste pas moins que tout homme cherchera à harmoniser ce qu'il croit avec l'ensemble des autres vérités qu'il admet et tout spécialement avec la conception philosophique qu'il se fait de l'Univers. Cette œuvre d'harmonie est une des fins du travail théologique. Dès les premiers siècles du christianisme, des esprits d'élite s'y employèrent, et c'est à étudier la doctrine du premier d'entre eux qui comprit la tâche d'une manière systématique et quasi universelle qu'est consacrée la monographie du P. Feder. C'est une bonne et solide étude, riche d'érudition, consciencieuse, à mi-chemin entre un conservatisme timide et un modernisme exagéré. Les travaux antérieurs, la littérature protestante et catholique du sujet, sont énumérés et utilisés. Enfin, l'auteur s'est donné la peine de collationner le texte d'Otto avec le cod. Par. gr. 450, ce que l'éditeur précédent n'avait pu faire par lui-même, et, tout en nous garantissant pour l'ensemble l'exactitude du texte d'Otto,

le P. Feder nous promet de nous donner plus tard les améliorations de détail qu'il a recueillies.

Le titre de l'ouvrage en désigne clairement le but : exposer la doctrine de saint Justin concernant la personne et la mission du Verbe, fils de Dieu fait homme. Une introduction (1-43) nous rapporte l'importance de saint Justin comme philosophe et comme témoin de la foi, son influence au cours des siècles (cette partie peut-être un peu courte), les appréciations différentes dont il fut l'objet, et expose en terminant quelques principes qu'il faut appliquer pour estimer saint Justin à sa valeur. La première partie (44-78) traite de la doctrine de saint Justin concernant le Messie et des arguments par lesquels il démontre cette Messianité. L'auteur relève que saint Justin s'appuie très peu sur les miracles du Christ, et il explique bien ce qui paraît aujourd'hui une anomalie. Car, enfin, une apologie n'est pas un traité dogmatique, et si une preuve, même excellente en soi, ne produit que peu d'impression sur les auditeurs qu'on veut convaincre, il est à propos d'en choisir une autre. La deuxième partie (79-154) traite du Logos-Christ, deuxième personne de la Sainte Trinité, et l'auteur nous montre bien que le Logos de saint Justin est une personne et qu'il est vraiment Dieu. D'ailleurs, le P. Feder a trop souci de la vérité pour nous cacher les graves difficultés que présente ici la doctrine de son auteur sur l'éternité du Logos et son égalité avec le Père. Il faut reconnaître avec lui que saint Justin ne parle nulle part d'un Logos éternel et que s'il enseigne avec force la divinité du Verbe, il semble bien admettre une sorte de subordinatianisme semi-arien. Un dernier chapitre étudie les sources de la conception justinienne du Logos ; les paragraphes où il est question du Logos d'Héraclite et du Logos des Stoïciens sont intéressants et portent avec eux la conviction, mais le paragraphe consacré à Philon, un peu embarrassé, semble-t-il, à cause sans doute du défaut de cohérence du Logos philonien, ne suffirait pas à justifier la conclusion de l'auteur, qu'il est douteux que Justin en ait même eu connaissance.

Dans la troisième partie (155-288), il est question du Logos fait homme. L'auteur montre que Jésus-Christ est vrai Dieu, d'après saint Justin, et vrai homme. La sotériologie amène le P. Feder à reconnaître que saint Justin ne parle pas clairement du péché originel à réparer. D'intéressantes études suivent du Christ docteur, du Christ prêtre, législateur, roi, juge.

Enfin, en deux pages bien pleines (289-291), l'auteur esquisse à grands traits la doctrine de saint Justin telle qu'elle se dégage de l'ou-

vrage. On doit, dit-il, reconnaître les erreurs de Justin, sans s'étonner que le premier qui s'engagera dans une voie non encore tracée ait fait ici et là quelques faux pas. Cela n'empêche pas que la route ouverte par lui garda sa bonne direction dans le prolongement des deux points fixés par lui : le Logos-Christ vrai Dieu, vrai homme.

H. Léard.

EN FACE DU FAIT RELIGIEUX, par Lucien Roure. 1 vol. in-16 de VII-244 pages, Perrin, Paris, 1908.

Aujourd'hui une question domine toutes les autres, la question religieuse. Les préoccupations des philosophes comme des politiciens, des sociologues comme des littérateurs, sont orientées de ce côté. Il y a vingt ans seulement, on n'en aurait pu dire autant. Il était alors de mise que la science avait remplacé la religion et qu'il n'y avait plus lieu de s'occuper de celle-ci. Les psychologues contemporains ont vu qu'il était impossible de chasser la religion de l'âme humaine et qu'il fallait tenir très grand compte des manifestations de cet ordre, sous peine de n'appréhender qu'une partie de nos états psychologiques. Ils ont donc porté leur attention vers l'étude si complexe de ce phénomène qu'on nomme le fait religieux.

M. Lucien Roure, en psychologue averti, a tenu à exposer le résultat des travaux sur la question et à vérifier certaines conclusions peut-être trop hâtives. Son livre, méthodique et clairement conçu, est un chef-d'œuvre d'analyse pénétrante. L'auteur expose d'abord en quels termes se pose le problème religieux. Ce problème, cette nécessité de la religion, sont fatalement amenés par l'observation du monde extérieur. En présence des merveilles de la création, d'une part, et de l'impossibilité de pénétrer toutes les causes, le savant se trouve obligé de s'incliner et de conclure à l'existence du mystère, sans parler des raisons que trouve l'âme en soi et en face de son appétence au bonheur pour affirmer de quelle inquiétude s'enveloppe son aspiration vers le Divin.

En quoi consiste donc le sentiment religieux ? Le sentiment religieux « naît, avant tout, de la conscience que nous avons de notre dépendance à l'égard d'un être supérieur. Cette conscience est à la base de tout acte religieux proprement dit. » Mais cette idée du divin ne saurait être une idée métaphysique. Force nous est de nous en référer à un être personnel. Ce Dieu personnel nous est accessible à

la fois par l'intelligence et le sentiment, d'où les diverses formes que peut revêtir le fait religieux suivant que domine en nous la connaissance ou le mode affectif. Parmi ces formes il en est une, capitale, qu'on nomme mysticisme et qui se définit : toute communication directe de l'âme avec Dieu. M. Roure consacre deux chapitres érudits à l'étude du mysticisme. Il a soin de différencier de cette forme du sentiment religieux tout ce qui n'est pas elle, l'hystérie par exemple en montrant combien la vie des mystiques catholiques, loin d'être dissociée comme celle des abouliques, est coordonnée et active. Dans le chapitre final l'auteur prouve que vivre religieusement c'est vivre intégralement. La religion catholique est principe de vie, et de vie totale. Cet ouvrage est une remarquable contribution à l'étude du fait religieux et doit être lu par tous ceux que cette importante question préoccupe. La clarté de l'exposé rend cette lecture attrayante, et ce n'est là qu'une qualité entre beaucoup d'autres que je tais.

T. DE VISAN.

III. — SOCIOLOGIE

LES VIES NÉCESSAIRES, par Georges MAZE-SENCIER. 1 vol. in-16 de 328 pages, Marcel RIVIÈRE, Paris, 1908.

L'ouvrage de M. Maze-Sencier est un livre de morale lyrique, si j'ose m'exprimer ainsi. On me comprendra mieux lorsque j'aurai dit que les *Vies nécessaires* ont un air de ressemblance très frappant avec les essais de Mæterlinck ou de Ruskin. L'auteur est un philosophe-poète qui voit la vie d'un point de vue mystique et qui l'exalte en phrases rythmées, à la manière de Lamennais.

Ce livre est un hymne à la Vie. M. Maze-Sencier remarque avec raison que le pessimisme imaginatif des romantiques et que la tristesse des naturalistes athées ont vécu. Tous les auteurs contemporains célèbrent la vie et la joie de vivre. Les titres des volumes de vers qui paraissent depuis dix ans sont caractéristiques : La clarté de vie, la louange de la vie, les visages de la vie, le triomphe de la vie, etc., etc.

Cette insistance à magnifier le culte de l'existence est un signe des temps. M. Maze-Sencier, de son côté, veut nous persuader que toute vie, si humble soit-elle, a sa raison d'être et son influence sur les destinées de l'univers. Il est des vies illustres, il en est de cachées.

Ces dernières ne sont pas moins utiles à préparer ce que Kant appelait le « règne des fins » ou le trjomphe final de la Justice sur terre. Et le poète qu'est Maze-Sencier d'accumuler les images et les exemples, de rappeler l'œuvre anonyme et sublime des architectes de nos cathédrales, des peintres primitifs, de ces « gardiens du feu » au sommet de ce phare qu'est la Vie, de ces « pêcheurs de perles » qui descendent dans les profondeurs de la mer chercher des trésors et qui ne reviennent pas tous à la surface des flots.

Ce livre est enfin un chant de confiance et d'espoir, après avoir été un vibrant appel à l'énergie et à la conscience individuelles. M. Maze-Sencier a fait plus qu'une œuvre de poète en écrivant ce livre, il nous a dévoilé les qualités précieuses et cachées d'une âme humble et délicate. Son livre est aussi une bonne action.

T. DE VISAN.

EINLEITUNG IN DIE MORALVISSENSCHAFT, *eine Kritider ethischen Grundbegriffe,* von Georg SIMMEL, Stuttgart und Berlin, 1904. I. G., COTTASCHE BUCHHANDLUNG NACHFOLGER; 2 Bde, VIII-467, X-426 pages.

M. le professeur Simmel est un psychologue plein de finesse. On connaît sa *Philosophie de l'argent* qui l'a rendu à bon droit célèbre, sa *Psychologie de la mode,* ses études sur la *Différenciation sociale.* Il est vraiment maître en ses analyses presque trop fouillées qui témoignent d'un esprit d'observation très averti et d'une connaissance exacte du cœur humain. Ici, c'est d'une introduction à la science de la morale qu'il s'agit, mais qui connaît l'auteur est sûr d'avance de n'y pas rencontrer de considérations métaphysiques, cet ouvrage comme les autres sera écrit au point de vue de la psychologie. Et vraiment, pourquoi s'en plaindre ? Sans doute, ce n'est pas la seule manière dont on puisse envisager et exposer les principes de la morale, on pourra même trouver que ce n'est ni la meilleure ni la plus profonde, mais enfin c'est un aspect possible et qui a son grand intérêt. Car les lois morales, telles qu'elles nous sont connaissables et par suite telles qu'elles existent pour nous, sont conditionnées par notre nature agissante et connaissante et relèvent par suite de la psychologie et de la théorie de la connaissance. Cela explique le sous-titre choisi par l'auteur : « Critique des principes fondamentaux de la morale. »

M. Simmel en étudie sept : 1° le devoir (1-84) ; 2° l'égoïsme et l'altruisme (85-212) ; 3° le mérite et la faute (213-292) ; 4° le bonheur

293-467), et c'est la matière des premiers volumes. Dans le tome II : 5° l'impératif catégorique (1-130) ; 6° la liberté (131-306) ; 7° l'unité et le conflit des fins (307-426). Quiconque a eu l'avantage de lire ou d'entendre M. Simmel devinera au seul énoncé de ces chapitres les richesses d'observation psychologique et les fines analyses qu'ils contiennent. Et de vrai, il y a là une multitude de réflexions et de pensées intéressantes, de faits de psychologie sociale qu'on peut utiliser, quelque théorie qu'on se soit faite en cette matière. Malheureusement c'est du détail, et il est impossible d'en rendre exactement l'impression dans un compte rendu. Il est plus facile de parler de la manière dont M. Simmel conçoit les principes de la morale. Mais on rencontre alors des affirmations qu'il n'est pas possible de partager. J'en donnerai deux exemples : l'un concerne le devoir, et l'autre la liberté.

Là encore la critique de l'auteur laisse plus d'un épi à glaner. Les derniers principes du devoir, dit-il, comme ils sont en général exposés par les différentes écoles, sont des affirmations que chaque école considère comme évidentes de soi, sans se mettre en peine de les critiquer davantage. Et cela est vrai, ajoute-t-il, même du principe de l'obligation tiré de la volonté divine. Et de fait, il semble bien que, tout en conservant ce principe d'obligation, on pourrait remonter plus haut. Pourquoi dois-je éviter le mal ? Parce que c'est l'ordre et que Dieu veut que nous respections cet ordre ; ainsi répond la philosophie chrétienne. Mais un esprit plus exigeant demandera aussitôt : Mais pourquoi dois-je obéir à Dieu ? Parce que le contraire serait mal et que je dois éviter le mal. Pourquoi dois-je éviter le mal ?... Nous voici au rouet, comme disait Montaigne. Il semble d'ailleurs que le principe qu'il faut éviter le mal est antérieur au principe qu'il faut obéir à Dieu, et, par suite, ne peut être fondé sur celui-ici. Hâtons-nous d'ajouter qu'il n'en résulte aucunement qu'on puisse fonder la morale hors de Dieu. La volonté divine est même un principe nécessaire pour fonder l'obligation des préceptes particuliers. Mais les principes tout à fait généraux, et spécialement le principe qu'il faut éviter le mal, peuvent tirer leur caractère obligatoire de l'essence divine sans dépendre du commandement de Dieu. M. Simmel, lui, prend le devoir comme un fait psychologique qu'il admet et auquel il se soumet. Cela nous paraît d'un positivisme très dangereux. Car enfin, si le devoir est un fait psychologique, c'est un fait qui dépend pour une grande part de la volonté individuelle, surtout dès qu'on cesse de disserter sur le devoir en soi pour traiter d'un devoir très concret ; or, la volonté ne se soumet, surtout après la limite, qu'à

bon escient. Et c'est dans l'ordre. Il n'y a pas de devoir là où l'intelligence ne voit pas clairement l'obligation.

M. Simmel, parlant de la liberté, remarque avec beaucoup de justesse que notre vie morale nous apparaît comme une chaîne de chaînes d'actions. Chaque chaîne d'actions nous semble une série d'actions liées mécaniquement l'une à l'autre ; mais, d'une chaîne d'actions à une autre, il y a un anneau qui n'appelait pas nécessairement la chaîne à laquelle il est maintenant lié. Notre vie morale est une trame où alternent les actions libres et les actions nécessaires, une alternance du libre arbitre avec le déterminisme, celui-ci d'ailleurs quoique dominé par celui-là apparaissant beaucoup plus fréquemment que lui. M. Simmel reconnaît encore l'intime alliance du libre arbitre et de la responsabilité morale ; mais, au lieu de considérer la responsabilité morale comme une fleur dont le libre arbitre est la racine, il s'essaye au paradoxe de faire du libre arbitre une conséquence de la responsabilité morale : l'homme se croit responsable, et par suite il se croit libre. Que si l'on objecte qu'une responsabilité précédant ainsi la certitude du libre arbitre est une illusion, M. Simmel répondra sans doute que la conviction de la responsabilité est un fait psychologique comme le devoir et qu'il faut s'incliner devant les faits. Mais, encore une fois, l'idée de responsabilité, tout comme l'idée du devoir, sont des faits sans doute, mais qu'il dépend de nous d'écarter et même de détruire. M. Simmel ne niera sans doute pas que nous avons le devoir de les conserver. Mais pourquoi ? C'est ce que sa morale ne nous dit pas. Et puisqu'elle ne répond pas à cette question capitale, malgré toutes les richesses de détail dont il a été question au début, il nous semble que, même au point de vue psychologique, elle n'explique suffisamment ni le concept de devoir, ni l'idée de liberté, ni la conviction où nous sommes de notre responsabilité.

H. LÉARD.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES [1]

L'HOMME DE LA SPÉCULATION A LA RÉALITÉ, par Émile Roques. 1 vol. in-8° écu, prix : 4 francs.

Entre le phénomène psychologique, au-delà duquel n'ose pas assez s'aventurer la science, et le processus psychologique complexe que la métaphysique complique encore de ses subtilités, il y a un homme qui vit, pense et agit plus humainement. C'est ce que l'auteur s'est efforcé de démontrer.

PHYSIONOMIE ET CARACTÈRE, *Essai de physiognomonie scientifique*, par le Dr Paul Hartenberg. 1 vol. in-8° avec 33 figures dans le texte, de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, 5 francs, Félix Alcan, éditeur.

Dans ce nouveau livre, M. Hartenberg s'impose comme tâche de préciser les correspondances naturelles entre les traits de la physionomie et les traits du caractère chez l'homme. S'appuyant rigoureusement sur nos connaissances actuelles en psycho-physiologie, il édifie ainsi un système de physiognomonie rationnelle, c'est-à-dire une méthode pratique pour découvrir la personnalité mentale à travers la personnalité physique. Et par l'application des règles exactes qu'il formule, la divination des caractères devient une science positive d'observation, une sorte de diagnostic humain.

LA QUESTION RELIGIEUSE. *Enquête internationale*, par M. Frédéric Charpin. 1 vol. in-18, Société du *Mercure de France*, 3 fr. 50.

Sous ce titre : *La Question religieuse*, M. Frédéric Charpin publie en volume les nombreuses réponses qui lui parvinrent pour l'enquête ouverte récemment au *Mercure de France* sur le problème religieux.

On se rappelle l'intérêt suscité, en France et à l'étranger, par cette curieuse consultation qui réunissait des personnalités appartenant à des opinions et à des milieux différents.

[1] Pour la rapidité de l'information et en attendant le compte rendu détaillé qui pourra en être fait, nous publions une note bibliographique des livres qui nous sont envoyés. Ces notes ne sont qu'une annonce et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

PSYCHOLOGIE D'UNE RELIGION. *Guillaume Monod (1800-1896). Sa divinité. Ses prophètes. Son Église. Le messianisme et le prophétisme anciens et modernes. La psychologie de la révélation et de l'inspiration*, par G. Revault d'Allonnes, docteur ès lettres. 1 vol. in-8°, de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, 5 francs, Félix Alcan, éditeur.

En plein Paris existe aujourd'hui même une paisible secte évangélique qui compte dans son sein un messie et plus de trente prophètes. L'auteur a recueilli et exposé leurs traditions orales et écrites, ainsi que les œuvres nombreuses de leur maître, le pasteur Guillaume Monod, frère du célèbre prédicateur Adolphe Monod. Guillaume fut lui-même un remarquable prophète. Sa doctrine paradoxale ne manque ni de philosophie ni de poésie.

PÉRIODIQUES

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE

L'enseignement de la géométrie (Séance du 21 mars 1907).

Thèse. — M. *Bouglé*.

Discussion. — MM. *Borel*, *Lalande*, *Marotte*, *Pécaut*, *Ogereau*, *Sorel*.

L'enseignement des mathématiques dans les cours secondaires s'offre aujourd'hui comme bien différent de ce qu'il était il y a vingt ans, et même moins. Quelles sont les raisons de cette modification?

Je vois deux ordres de fait qui y ont contribué, des faits appartenant à des domaines absolument différents : les uns, qu'on peut dire mathématiques, les autres, sociaux ; d'une part, les travaux effectués sur les *Principes* ; de l'autre, l'abaissement de l'idée de *culture* dans l'enseignement.

La vieille géométrie, le système qu'improprement on nomme encore euclidien (je dis « improprement », car, par malheur, beaucoup d'ouvrages n'étaient autrefois qu'une transposition bien lâche de la *compilation* euclidienne), ce système avait bien des défauts. Cependant on s'y tenait : il semblait répondre pleinement aux vues des professeurs : abordable à des esprits jeunes, ne les égarant pas dans la démonstration de choses évidentes en apparence ; assez abstrait cependant pour faire sentir la beauté de la pure déduction logique. Les sentiments à son sujet durent changer du jour où se répandit dans le milieu enseignant l'opinion admise seulement jusqu'alors par quelques mathématiciens, selon laquelle les postulats étaient choses formelles et contingentes ; et, sinon en dehors, du moins à côté de la réalité. On comprit quelles étaient alors les imperfections, les graves fautes, les grossières erreurs contenues dans les vieux ouvrages ; on tâcha de les corriger. Mais les corriger, ce qui était possible,

ce fut faire de la géométrie, déjà trop abstraite, une géométrie plus abstraite encore : et cela avait bien des inconvénients.

Car, outre cette raison de destruction qui lui venait de l'intérieur, une autre entrait en action, extérieure celle-là, qui devait avoir l'effet tout opposé. Un vent de *pratique*, de *pratique avant tout*, soufflait dans les voiles de la carène universitaire, emportant, avec le grec, tout ce qui ne paraissait pas tout proche de la vie, et directement applicable pour les réussites de l'existence. La mathématique, l'ancienne, l'abstraite, que les idées modernes rendaient plus abstraite encore, devait être le grec de l'enseignement scientifique.

Ainsi le vieux système se trouva pris entre deux courants, écrasé, réduit à rien, et il fallut le rebâtir ; ce fut le but des nouveaux programmes d'enseignement. Mais comment faire ? Les deux courants existaient, inconciliables, inconfondables : le courant pratique à base d'opinions utilitaires ; le courant philosophique (gardons le mot) né d'idées de culture et de pur désintéressement intellectuel. Comment les concilier ? Il le fallait pourtant, la mathématique étant UNE et ne se prêtant pas à des ruptures. On fit alors un compromis. L'enseignement serait divisé en deux cycles principaux : dans le premier, on ne parlerait que de pratique, d'évidence pratique, de résultats pratiquement applicables ; dans le second, à l'usage des quelques originaux qui s'y complairaient, on introduirait à plaisir et tant qu'on voudrait des considérations métaphysiques sur la logique et sur les postulats. Ainsi, il n'y aurait plus un seul enseignement, mais deux, bien distincts : le second étant la suite du premier parce qu'il porterait le même nom, mais guère par autre chose ; la mathématique insécable serait brisée dans le temps. Et il semble qu'on ne pouvait imaginer autre chose.

Qu'il soit cependant possible d'accorder les tendances pratiques avec les philosophiques ; d'agir de telle sorte que la philosophie des postulats n'apparaisse pas comme présidant à la formation d'un système tout différent de celui qui sera issu de l'opinion pratique ; qu'on puisse sur le sentiment du pratique fonder une géométrie où la philosophie s'introduira naturellement ; qu'en un mot, les deux courants qui ont brisé l'ancienne méthode puissent rentrer dans un même lit ; telle est la pensée de M. C. Bourlet, qu'il a développée devant la Société de philosophie.

Dans la direction pratique, M. Bourlet a publié un *Cours abrégé de géométrie*, à l'usage des élèves du premier et du second cycle (1),

1 Carlo Bourlet : *Cours abrégé de géométrie*, Hachette, 1907, 2 vol. in-12 cartonnés (2 fr. 50 et 1 fr. 80).

dont on doit dire dès l'abord qu'il est infiniment séduisant et de lecture agréable, et qu'il semble propre à donner à des enfants un certain goût pour la mathématique. Cet ouvrage, qui ne ressemble à aucun autre, est fondé uniquement sur la perception extérieure, sur le dessin ; et — cela est à remarquer — non sur le dessin tout fait, mais sur le dessin tel qu'on le voit dans son développement, en l'exécutant. Ainsi, au fond, on ne peut dire que M. Bourlet définisse le point, la ligne droite, les lignes parallèles, et qu'il indique seulement comme *image* de ces lignes des lignes de dessin ; non, car il ne s'occupe pas de montrer jusqu'à quel point la définition est la *matière* de la géométrie ; et, en réalité, au lieu de définitions et de symboles, il met aux mains de l'enfant comme êtres géométriques une planche à dessin, une règle, des équerres, plus tard un compas ; ce qui fait que la géométrie, son étude, représente l'étude du jeu de ces divers instruments combinant leurs effets. Ainsi, les parallèles s'obtiennent par déplacement de l'équerre le long de la règle ; et c'est là leur définition ; tout mouvement d'une figure liée à une équerre se déplaçant est une translation. De cette conception résulte une différence essentielle entre l'ancienne et la nouvelle géométrie : l'ancienne prétendait faire des raisonnements exacts sur des figures fausses (opinion absurbe, comme on sait, dès que n'était plus respecté le rapport de situation, de connexité) ; dans la nouvelle, nombre de raisonnements se borneront, somme toute, à une vérification sur des figures exactes. Allons plus loin : autrefois la similitude se présentait comme antérieure à l'homotétie (si encore on parlait de cette dernière) ; maintenant l'homotétie se présentera d'abord, la similitude pouvant toujours s'y ramener par translation et rotation d'une des figures. Tel est le principe ; maintenant, il ne faudrait pas croire que cet ouvrage ne représente pas une vraie géométrie, que le raisonnement n'y tienne pas de place ; non ; on peut dire même les postulats y sont en lumière, mais il faut le reconnaître, non pas dans la lumière où ils étaient autrefois ; par exemple, celui d'Euclide réduit à celui-ci, évident dans les limites de la planche à dessin, que deux translations successives peuvent être remplacées par une seule. A ce postulat se ramènera même le théorème de Thalès. Que certains ne soient pas explicitement formulés, cela est possible. Que, comme je l'ai dit, certaines démonstrations ne soient que graphiquement effectuées, cela est. Mais on ne doit pas en faire grief à l'auteur. Aussi bien, autrefois admettait-on certains résultats comme évidents ; et pas plus qu'on ne peut demander à un enfant de comprendre pourquoi M. Jardan a cru devoir *démontrer* qu'une courbe fermée divise le plan en deux régions, on ne doit

exiger qu'il *démontre* que toute droite, en rencontrant une autre, rencontre toute parallèle à cette autre (1).

Étant alors donné cet ouvrage, qui représente l'enseignement au point de vue du développement pratique, il s'agissait de montrer comment s'y introduit l'idée philosophique de la mathématique en tant que système hypothético-déductif. M. Bourlet a développé que cette transformation devenait, grâce à la forme de son exposé, toute naturelle ; qu'elle consistait, conservant tout ce qui avait été fait, à donner seulement un sens nouveau, un sens général, aux opérations graphiques exécutées. Son développement n'est en effet, dit-il, que la mise à la portée des commençants, que la traduction graphique, à l'usage des commençants, de cette idée que la géométrie est l'étude d'un groupe (2), du groupe des déplacements, idée dont S. Lie a montré la fécondité et qu'ont adoptée tous les géomètres modernes. Présenter les figures géométriques dans leur mouvement, c'est les définir comme *groupe;* admettre que deux translations peuvent être remplacées par une troisième, c'est poser que les translations forment un *sous-groupe invariant* du groupe des déplacements. De même alors viennent tout naturellement le groupe des rotations, puis celui de l'homotétie qui, lié au groupe des déplacements, donne le groupe de la similitude.

Telle est, en quelques mots, la thèse soutenue par M. Bourlet : quant à la discussion qui a suivi, on ne voit pas qu'elle se soit rapportée à la thèse. Il y avait, au fond, deux questions : l'une ayant trait aux idées mêmes d'enseignement telles qu'elles sont exposées dans le *Cours abrégé*, l'autre qui était de savoir si réellement il y avait continuité entre cet enseignement et un autre à faire, plus tard, fondée sur l'idée de groupe. C'est de la première question seule qu'on s'est occupé.

Les objections qu'on a faites à M. Bourlet au sujet de son ouvrage sont de diverses sortes. Passons sur la première (M. Ogereau), dont chacun a compris l'importance, mais sur laquelle on n'a pas à s'attarder, concernant la force d'inertie qui s'oppose à toute innovation ; reconnaissons cette force et ne nous plaignons pas de la reconnai-

(1) A la séance de la Société de philosophie, M. Marotte a reproché à M. Bourlet de n'avoir pas fait cette démonstration, ou du moins de n'en avoir fait qu'un semblant. M. Borel a répondu à cette objection dans le sens que nous indiquons.

(2) M. Bourlet a indiqué ce que signifiait le mot *groupe*. (Cf. *Bulletin de la Société française de philosophie*, pp. 232 et suiv.)

tre, mais plutôt, et surtout dans ces dernières années, de ne lui avoir pas toujours vu assez de résistance. Les autres reposent sur les craintes suivantes : affaiblissement du rationalisme, de l'idée de la géométrie considérée comme culture de la raison, danger de trop se fier à l'intuition et à des vérifications non scientifiques. D'autres enfin, s'opposant à la méthode même dans son développement, expriment qu'est fâcheuse l'introduction de l'idée de mouvement dans l'étude d'une science purement statique, qui considère les choses faites et non se-faisant; que d'ailleurs les définitions nouvelles sont souvent plus compliquées que les anciennes (M. Marotte).

M. Bourlet a répondu à ces critiques de manière presqu'indiscutable pour celui qui a compris ses vues ; aidé en cela par M. Borel, qui, adoptant presque sans réserves ses idées, a résumé le débat avec la parfaite clarté qu'il sait mettre dans toutes les choses auxquelles il touche, distinguant nettement ce qu'on pouvait introduire de logique dans l'enseignement enfantin, et observant combien l'idée de mouvement doit avoir d'importance, combien parmi les objets qui nous sont communs, parmi les objets manufacturés, ont leur origine dans des travaux de cinématique. Si je n'insiste pas sur ces discussions, c'est que je ne crois pas que, réellement, il puisse en jaillir une lumière ; les hommes qui ont parlé, tous professeurs, ont chacun leurs idées faites sur le rôle des mathématiques, rôle comme utilité, rôle comme culture ; félicitons-nous qu'il en soit ainsi et que chacun enseigne comme il croit devoir le faire plutôt que de suivre servilement tel ou tel guide. La conclusion, c'est à l'avenir, à un avenir sans doute proche, qu'il appartient de nous la donner.

Je voudrais m'arrêter, un instant, à l'autre question qui n'a pas été explicitement formulée dans la séance de la Société, et me demander si, par sa méthode, M. Bourlet a réellement fait disparaître la solution de continuité que nous avons cru devoir reconnaître comme existante entre l'enseignement pratique et l'enseignement philosophique. En fait, on peut dire qu'il a réussi, que son système donne bien le sentiment d'une unité parfaite dans la mathématique ; mais on peut penser aussi que, dans l'esprit de ceux qui seront enseignés, cette unité paraîtra acquise par des moyens bien artificiels.

J'entends par là que le monde de pensée que nous nommons philosophique étant tout différent de celui que nous nommons pratique, les facultés qui y sont appliquées étant bien différentes, il ne suffit pas pour passer de l'un à l'autre de changer brusquement de point de vue sur un système géométrique existant ; qu'il faut tout un travail intermédiaire.

La Géométrie de M. Bourlet, plus que toute autre, est à tendances pratiques ; elle l'est à ce point qu'elle semble se développer toute dans ce qu'on nomme la région normale, presque dans un espace de la grandeur de la planche à dessin. Présentés comme se vérifiant dans le domaine de cette planche, bien des résultats sont intuitivement admis ; par exemple, la démonstration de ce théorème dont il a été question plus haut, selon lequel toute droite, en coupant une autre coupe toute parallèle à cette autre, réussit uniquement par le fait que les points de rencontre sont constructibles avec la règle et l'équerre de dimension restreinte que possède l'élève. Qu'on suppose que ces points de rencontre, que l'un deux, du moins, soit loin de la planche, on se tirera du raisonnement en supposant une équerre plus grande ; mais de quelle grandeur alors ? Le problème devient complexe, et on ne voit pas comment le rendre abordable par les moyens auxquels veut se borner M. Bourlet. En réalité alors, on l'admet, on agit selon l'idée de continuité ou de similitude ; en un mot, on postule ; on sort de la pratique pour entrer dans la métaphysique des postulats.

C'est là un fait inévitable, et M. Bourlet ne l'ignore pas, pas plus qu'il n'ignore, quand il définit l'incommensurabilité, qu'il introduit l'idée métaphysique de la mesure exacte. Mais il n'insiste pas alors sur ce fait, qu'à ces moments-là il a quitté la planche à dessin, pour aller au delà, très loin, en dehors même de l'espace, dans le monde métaphysique ; il aurait cependant, peut-être, le moyen de le dire, même à des enfants. Et ne le faisant pas, il néglige le seul procédé absolument bon qu'il ait de combler la discontinuité entre le pratique et le philosophique ; entre les domaines de la géométrie réalisée dans le dessin, et de la géométrie fondée sur les postulats. Par le procédé de M. Bourlet, nous croyons qu'il n'y ait plus discontinuité ; c'est une apparence ; si on suit son programme, la discontinuité demeurera, intérieurement, dans l'esprit des enseignés.

Je crois qu'il doit en être ainsi aussi bien en suivant le programme de M. Bourlet qu'en en suivant tout autre ; parce que cette incohérence tient à une cause profonde qui est la soumission trop absolue aux deux tendances, pratique et philosophique. Vouloir commencer par un enseignement tout pratique, *la perception extérieure imposant une certaine géométrie*, vouloir parvenir à un enseignement tout philosophique, *le choix des postulats étant libre, la géométrie étant l'étude d'un groupe ;* l'accord est impossible. Pour y parvenir, il faudrait sans doute d'une part élever le domaine pratique, d'autre part abaisser le domaine philosophique. Élever le domaine pratique, c'est sortir de la planche à dessin, se transporter dans l'astronomie,

parler de la mesure des hauteurs des montagnes de la lune, des parallaxes des étoiles; c'est sortir du monde immédiatement tangible pour aller dans le monde où peut se développer l'imagination. Alors apparaît plus merveilleuse la puissance de la déduction géométrique qui permet d'atteindre, en nombres, des distances intangibles; de là, une fois la curiosité excitée, la possibilité de faire comprendre sur quelles idées, sur quelle sorte de conscience d'elle-même se fonde la raison pour parvenir à une telle puissance. Abaisser le domaine philosophique, c'est ne point demeurer fixé dans une vue unique, dans un système métaphysique touchant le sens de la logique et des postulats; c'est considérer au contraire la logique et les postulats, les conceptions de principes dans leurs transformations; faire leur histoire. Ainsi l'accord devient possible, le philosophique n'arrivant pas après le pratique, mais s'y mêlant, en sorte que par un lent acheminement on parvienne des interprétations les plus terre à terre de la géométrie à l'interprétation la plus abstraite.

Un tel genre d'acheminement, le seul, je crois, qui puisse donner du goût pour la mathématique considérée sous toutes ses formes : applications pratiques, matérielles ou plus intellectuelles, culture du raisonnement, étude de la connaissance, est possible en suivant et développant un peu le programme de M. Bourlet, pour celui qui ne craindra pas les digressions, qui n'appréhendera pas le reproche de ne pas demeurer dans la pratique, qui comprendra quel rôle doit avoir dans l'enseignement l'éveil, la satisfaction de toutes les curiosités.

C.-LUCAS DE PESLOUAN.

PÉRIODIQUES ANGLAIS

MIND

De janvier à octobre 1907.

Janvier. — I. — Henry Rutgers Marshall : *The Time Quality.*

M. Marshall avait autrefois soutenu la thèse que la douleur, l'indifférence et le plaisir sont les diverses phases d'une qualité qui existe dans toute présentation, qualité qu'il nomme l'*algédonique*. Ces phases sont tellement connexes, qu'une rappelle nécessairement les autres, et pourtant il n'y en a qu'une qui peut exister à la fois. De plus, si on y regarde de près, l'indifférence apparaît comme une règle dont le plaisir et la douleur sont des déviations dans des sens contraires. Cette thèse, M. Marshall voudrait maintenant l'étendre ; il se demande s'il n'existe pas d'autres qualités à trois phases, et il s'arrête au temps, qui en effet, d'accord avec l'algédonique, comprend trois parties, le passé, le présent et le futur, dont deux, le passé et le futur, sont contraires, et dont la norme est le présent.

II. — H.-A. Prichard : *A Criticism of the Psychologists' Treatment of Knowledge.*

La psychologie se donne comme l'étude des données de la conscience, c'est-à-dire du monde tel qu'il est donné dans la conscience, et elle veut être une science au même titre que les sciences physiques. M. Prichard, se prenant au long article du Dr Ward dans l'*Encyclopædia Britannica* et au manuel du Dr Stout, objecte que le propre de la psychologie ne peut être d'étudier le monde comme une donnée, vu que les termes « comme une donnée » ne sont restrictifs qu'en apparence seulement ; en d'autres termes, « le monde comme une donnée » signifie la même chose que « le monde », et la psychologie serait donc identique avec la physique.

La critique de M. Prichard est celle d'un psychologue vieux-style à qui déplaît l'examen à fond des procès mentaux qui est maintenant à la mode.

III. — Gerald Cator : *The Stucture of Reality.*

L'auteur désire justifier le Théisme en montrant qu'il fournit une solution aux problèmes de la métaphysique et qu'il explique la construction du réel. Pour établir l'existence de Dieu, M. Cator part de l'axiome : la réalité est intelligible. Ceci demande l'existence et la spiritualité de l'Absolu, car la vérité implique un rapport à un esprit, et sans ce rapport la vérité n'existe pas. Il importe, en outre, que cet esprit ou raison suprême, dans un certain sens, comprenne en lui-même toute la vérité possible ou actuelle, vu que la raison ne peut passer par le vide, ce que pourtant elle devrait faire si l'objet est conçu comme quelque chose d'externe.

IV. — R. F.-Alfred Hoernlé : *Image, Idea and Meaning.*

Tout le monde connaît les termes « idée », « image », « signification »; malheureusement ces termes sont fort équivoques. On distingue communément dans l'idée trois aspects : l'existence, le contenu et la signification, dont les deux premiers sont psychologiques, tandis que le troisième est logique. En effet, la psychologie ne considère que l'idée en tant qu'accident mental, tandis que la logique s'en occupe en tant qu'elle est le « signe » de quelque chose d'autre : en d'autres termes, pour la psychologie l'idée est une image, pour la logique elle est une signification. M. Hoernlé s'attache à montrer que cette dernière division est fausse, et que le « signe » et la signification intéressent la psychologie autant que la logique.

V. — T.-M. Forsyth : *The Conception of the Unknown in English Philosophy.*

Ce qui caractérise la philosophie anglaise, c'est qu'elle part de l'expérience et qu'elle en fait son critère unique. Par là les philosophes anglais ont été amenés à enfermer le savoir humain entre certaines limites, hors desquelles tout serait inconnaissable, ou, tout au moins, inconnu. L'auteur examine les diverses théories sensationnistes ou intuitionnistes qui aboutissent à cette conclusion, celles de Locke, de Hobbes, de Reid, de Hamilton, de Mill et de Spencer ; il termine en approuvant la critique qu'en a faite Ferrier dans ses *Institutes of Metaphysic* : la sphère du savoir coïncide avec celle de l'ignorance, seul le connaissable peut être ignoré.

Avril. I. — F. H. Bradley : *On Truth and Copying.*

Il est naturel à l'homme de croire que la vérité consiste à copier la réalité ; mais cette croyance est entourée de difficultés. On se

demande comment le passé et le futur peuvent être « copiés » ; puis vient la difficulté bien connue tirée des propriétés sensibles des objets. Mais la grosse difficulté contre laquelle se heurte cette croyance est celle-ci : la vérité doit copier les faits, mais, d'autre part, les faits sont eux-mêmes des choses fabriquées, la pure donnée est une chose imaginaire.

Dans une longue note, M. Bradley s'attache à mettre en lumière les points de contact et de divergence entre ses vues et celles des « humanistes » et des pragmatistes, particulièrement du professeur James.

II. — C. Spearman : *An « Economic » Theory of Spatial Perception.*

Déjà avant Darwin on s'est aperçu qu'une évolution a eu lieu dans le sens qu'a l'homme de l'espace. Cette découverte précoce a eu cet inconvénient que la plupart des psychologues qui se sont occupés de cette matière n'ont pu se défaire de leurs conceptions pré-darwiniennes, et, presque sans exception, se sont bornés à rechercher la genèse de ce sens dans l'histoire de l'individu, ou tout au moins dans celle de l'humanité. D'autre part, ils s'obstinent encore à croire que l'espace de la vue est, d'une façon toute spéciale, une chose artificielle et que l'espace originel est l'espace du toucher ; tout récemment ils sont venus à la conclusion que l'espace le plus fondamental est celui qui dépend des sensations motrices.

Ces défauts il faut savoir les éviter à l'avenir. La psychologie comparative, par exemple l'étude de la *Vorticelle,* démontre qu'un animal absolument dénué de nerfs fuit le contact et recherche la lumière. C'est ici que nous saisissons en même temps l'origine des sens du toucher et de la vue, et celle des espaces qui se rapportent à ces deux sens. Pourquoi l'homme amputé localise-t-il sa douleur dans une jambe qui n'existe plus et non dans son cerveau ? D'autre part — comme le démontre l'expérience de Stratton qui consiste à porter des lunettes qui renversent le champ de vision — la localisation dans l'espace peut changer en s'adaptant à de nouvelles conditions. C'est que le sens de localisation en se formant a suivi la ligne de la moindre résistance, de sorte qu'il unit la plus grande simplicité à la plus grande efficacité, *i. e.* manifeste la plus grande économie. L'auteur admet que tous les sens ont évolué leurs propres espaces, mais il tient à dire que ceci ne demande point qu'ils ne se soient pas modifiés réciproquement ; au contraire, le principe de l'économie lui-même implique un certain accord des sens.

III. — F. C. Doan : *The Phenomenal Sanctions of the Moral Life.*

M. Doan est convaincu que les sanctions absolues ont fort peu d'influence sur la conduite. Les systèmes idéalistes qui proclament l'existence et la nécessité de telles sanctions ont rarement été des systèmes pratiques, et lorsqu'ils consentent à nous indiquer des règles, c'est toujours dans l'expérience passée de l'humanité qu'ils sont allés les chercher. Est-il donc étonnant que les hommes ont trouvé que cette conformité qu'on leur demande d'établir avec les règles du passé, est, non un devoir absolu, mais un simple devoir de prudence? L'« hédonisme » — la morale du plaisir — peut bien être un système faux, mais s'il faut l'abandonner, ce sera toujours un plaisir qui sera cherché, car notre vie est faite tout entière d'émotion et de sentiment.

IV. — A.-M. Bodkin : *The Subconscious Factors of Mental Process considered in Relation to Thought.* I.

Ce premier article est consacré à l'examen d'une espèce moyenne de subconscient. Il ne s'agit pas de ces modifications de l'âme qui sont totalement au-delà de l'introspection, ni de celles qui sont assez évidentes pour que l'introspection seule nous oblige de les reconnaître, mais plutôt de celles dont on peut déduire l'existence par le besoin qu'il y a d'elles pour expliquer le développement de la vie intellectuelle. M. Bodkin se borne ici à considérer ce qu'implique la transition du sentiment à la connaissance.

— Dans les discussions qui suivent les articles de fond, M. Stout, au nom de la psychologie, et M. Schiller, au nom de l'humanisme, protestent contre la critique de leurs doctrines qu'avait faite M. Prichard dans le numéro précédent.

Juillet. — I. — John Dewey : *Reality and the Criterion for Truth of Ideas.*

Dans cet article d'un pragmatiste américain bien connu, on trouve une critique de la théorie bradleyienne que le critère de la réalité (par opposition à l'apparence) doit se trouver dans l'absence de contradiction. Ceci au fond n'est qu'un postulat, et M. Dewey préfère partir d'un autre qui est tout contraire : avec les pragmatistes, il croit que le réel, loin d'être sans contradictions, en est rempli, et que la raison d'être de l'intelligence est précisément d'inventer des moyens de les concilier et des hypothèses pour détruire les oppositions et surmonter les obstacles qui nous menacent ou nous barrent la route. Les

imperfections du réel sollicitent l'idée, et le critère de l'idée — de sa valeur et de sa vérité — est donc à chercher dans le service qu'elle rend en mettant l'harmonie là où auparavant régnait la discorde. La vérité est donc quelque chose qu'on cherche, non pour elle-même, mais pour un but, elle est quelque chose qu'on fabrique, une construction; on a beau crier au scandale et traiter de blasphème l'assertion que la vérité est « faite », en somme, en disant cela, nous ne faisons que traduire en langage vulgaire le terme « vérification ». L'école opposée a l'habitude de parler comme si Vérité et Réalité étaient identiques; elle parle aussi volontiers des vérités « éternelles », c'est qu'elle ignore le caractère essentiellement hypothétique de toute vérité. Il y a pourtant un fond de vrai dans cette façon de parler. Certaines idées inventées dans un but déterminé — telle une hypothèse biologique — se trouvent expliquer admirablement des faits difficiles autres que ceux qui les ont primitivement évoquées. De telles idées, dont on trouverait facilement des exemples dans la morale et la religion, gagnent peu à peu un caractère esthétique, elles suscitent l'admiration d'abord, puis la révérence, et par là, par leur côté émotionnel, elles acquièrent une certaine infinité. Mais il faut se garder de les séparer de la réalité et d'oublier leur caractère pratique. Leur attribuer une valeur en elles-mêmes ce serait tomber dans l'habitude de ces peuples primitifs, qui attribuent des pouvoirs magiques aux objets dont ils ignorent l'usage.

II. — Leslie-J. Walker : *The Nature of Incompatibility.*

On sait que Leibniz trouva à redire dans l'argument ontologique de saint Anselme tel qu'il fut exposé par son auteur. Pour Leibniz, l'argument a de la valeur seulement si l'idée de l'être dont on ne peut concevoir de plus grand, n'est pas contradictoire ; si Dieu est possible, il existe ; mais est-il possible ? En d'autres termes encore, il s'agit de savoir si l'énoncé « Être dont on ne peut concevoir de plus grand » n'est pas tout semblable à l'énoncé « cercle carré ». Il faut donc chercher si la synthèse des perfections divines est compatible ou non. Or, selon Leibniz, elles sont compatibles parce qu'elles sont positives et illimitées. M. Walker examine cette dernière preuve — en la comparant avec les principes établis par Aristote et par saint Thomas dans ses commentaires sur le Maître — et finalement il donne raison à Leibniz. Toutefois il hésite à accepter la preuve anselmique, non pas précisément parce que cette preuve passe de l'idéal au réel, car l'axiome qui défend un *transitus de idea ad rem* ne peut s'appliquer dans le cas d'un être nécessaire. Non pas parce que l'existence,

comme le veut Kant, n'est pas un attribut ; mais parce que toutes les preuves par lesquelles nous établissons la compatibilité des perfections divines sont, de par les exigences de notre nature, basées sur la considération des choses finies ; or, les perfections finies ne s'appliquent à Dieu que par analogie, et on a donc toujours droit à demander si l'analogie n'infirme pas l'argument.

III. — A.-M. Boukin : *The Subconscious Factors of Mental Process*, II.

Le subconscient a son importance en morale, quand il est question du bien qui se fait d'une façon irréfléchie, ou encore lorsqu'on cherche la justification des jugements moraux, qui sont subconscients le plus souvent. Pour le logicien également, du moins pour le logicien pratique qui veut faire la critique des arguments, il est nécessaire de reconnaître que l'argument qu'il examine peut n'être que le squelette de ce qui vit dans la pensée de celui qui le propose. Le vrai logicien doit savoir, comme le Socrate de Platon, mettre au jour ce qui est latent dans la pensée de celui qu'il critique.

IV. — V. Welby : *Time as Derivative*.

On a l'habitude d'associer le temps avec l'espace ; généralement on en parle comme s'ils étaient des catégories distinctes. D'accord avec M. Bergson, auquel il se réfère, M. Welby voudrait montrer que l'espace est la chose première et que le temps en est le dérivé produit par notre expérience du mouvement qui s'y fait. Ceci il le montre par la linguistique. Toutes nos locutions qui se rapportent au temps sont spatiales, nous disons : « c'est un *long* temps », que quelque chose se fait « *dans* le temps ». On parle d' « avant » et d' « après » qui au fond signifient la même chose que « devant » et « derrière ». On parle d'un espace de temps, mais non d'un temps d'espace, et d'une position dans le temps, mais non d'un temps dans une position. Pour établir l'homogénéité du temps et de l'espace, on trouvera d'autres arguments dans les difficultés que suscite la théorie contraire, difficultés qui ont été senties depuis longtemps, mais auxquelles on n'avait jamais donné de réponse satisfaisante.

Octobre. — I. — Alexander-F. Shand : *M. Ribot's Theory of the Passions*.

Quels sont les caractères spécifiques des passions ? Comment diffèrent-elles des émotions ? Selon M. Ribot, elles en diffèrent par leur fixité, leur durée et leur intensité. M. Shand trouve cette détermina-

tion très fautive. La fixité est commune à l'émotion, car la tristesse, par exemple, pendant qu'elle dure, peut bien avoir la qualité d'une idée fixe. Quant à la durée et l'intensité également, elles sont communes non seulement aux passions, mais à tout état mental. Il reste que la différence entre l'émotion et la passion est une simple différence de degré. Une passion sera une émotion fixe et forte ; mais quelle émotion ? On nous dit, par exemple, que la colère, même chez un individu colérique, n'est pas une passion et que pourtant la haine en est. Le chagrin inconsolable dans lequel se trouve l'idée fixe, obsédante, la durée et l'intensité, n'est pourtant pas une passion. Tout cela est peu logique. L'erreur de M. Ribot serait d'avoir considéré l'émotion et la passion quantativement et non qualitativement, et d'avoir fait d'elles des choses non seulement diverses, mais contraires. M. Shand trouve que les émotions doivent conserver leur place dans les passions et que la passion, en général, n'est que l'émotion organisée et pour ainsi dire systématisée. Sous l'influence de l'émotion, on agit impulsivement et sans système ; sous l'empire de la passion, au contraire, les émotions se trouvent contrôlées par un système.

II. — G. Galloway : *The Idea of Development and its Application to History.*

C'est Aristote qui, le premier, dans sa théorie de l'acte et de la puissance, a formulé la doctrine du développement ; toutefois, il ne semble pas avoir appliqué cette manière de voir à l'histoire. Cette application s'est faite dès l'avènement du christianisme, mais il faut descendre jusqu'à nos jours pour trouver cette théorie érigée en thèse. Pour Hegel, il existe un développement réel et constant, mais non uniforme, dont le terme est un idéal conçu comme fin ; dans l'histoire de chaque société, il vient un temps où l'opposition entre l'idéal et l'actuel, opposition qui est la source de tout progrès, est surmontée ; alors la société, ayant réalisé son but déterminé, disparaît pour faire place à une autre, ou, si elle continue à vivre, ce n'est que par la vie de l'habitude. Chez Mill, le développement est conçu d'une façon plus mécanique ; ce qui n'est que probable lorsqu'il s'agit d'un individu, est certain lorsqu'il s'agit de la masse ; nos prévisions et nos déductions de la succession des phénomènes historiques n'ont que la force d'une loi empirique à cause de notre connaissance imparfaite des conditions ; comme la météorologie, la science historique ne peut affirmer que des probabilités, bien que de part et d'autre leurs objets soient également déterminés en eux-mêmes.

L'importance des « grands hommes » est admise de part et d'autre, mais, tandis que pour Mill toute leur influence se borne à accélérer le mouvement, pour Hegel, comme pour Carlyle, ils le dirigent.

Au fond de toute la question de l'existence d'un progrès social, est cette autre : qu'est-ce que la perfection ou le bien social? D'accord avec Höffding, M. Galloway pense qu'une société est parfaite dans la mesure qu'elle traite ses individus, non comme de simples moyens, mais comme des fins en eux-mêmes, et de fait ce qui caractérise notre civilisation occidentale contemporaine, ce sont les vertus d'humanité, de justice et de liberté.

III. — D.-H. Mac Gregor : *The Inductive Argument for Design.*

Dans ces derniers temps, on a vu se fonder en Angleterre un cours de conférences dont le but exprès est la défense de « l'argument du dessein ». Ses promoteurs ont su engager à ce but les services des philosophes les plus éminents du pays. Quelques-uns de ces derniers, notamment le Dr James Ward, ont cru devoir abandonner l'ancienne forme de cet argument. Il s'agit de savoir pourquoi. Ce qui frappe quand on commence l'étude de cet argument du dessein, c'est qu'on a de l'évidence en abondance là où on n'en a pas besoin, tandis que là où on en voudrait, il n'y en a point. Pour trouver des preuves de dessein dans la construction du monde, ce n'est pas dans les œuvres de l'homme qu'il faudrait les chercher, car ces œuvres ont déjà une explication par le fait qu'elles sont des produits de l'intelligence humaine ; c'est plus bas, et le plus bas possible, qu'il nous faut aller, car plus on s'éloigne de la conscience humaine, plus les faits qu'on pourrait découvrir auront de force. En effet, partout où il y a conscience en quelque degré, il y a plaisir et douleur, et on ne sait jamais au juste combien il faut attribuer à ces propriétés des êtres vivants et combien revient au dessein. C'est donc dans le monde inorganique qu'il conviendrait de chercher les témoignages du dessein. Or, de fait, ce n'est pas ici que la théologie naturelle les cherche, mais bien dans le domaine biologique, domaine qui est en quelque sorte le domaine propre par excellence du darwinisme, qui, lui-même, fournit une explication qui semble exclure absolument le dessein.

IV. — R.-F.-A. Hoernlé : *Professor Baillie's « Idealistic Construction of Experience ».*

M. Baillie, en bon hégélien, tient à une certaine vue de l' « expérience » qu'il a mise en évidence dans un livre récemment publié. La

société a une individualité tout aussi bien que les individus qui la composent ; tout comme l'individu, la société naît, grandit, se fait vieille et finit par mourir ; elle a son expérience à elle et elle a une conscience, une conscience psychologique d'elle-même, qui est distincte de la conscience des individus qui la composent. Cette dernière assertion, M. Hoernlé la conteste, et il se demande dans quel cerveau cette conscience supérieure peut exister.

C. DESSOULAVY.

CHRONIQUE

Le troisième Congrès international de philosophie se tiendra cette année à Heidelberg. Le premier avait eu lieu à Paris en 1900, et le second à Genève en 1904.

Sous le patronage des autorités politiques, municipales et académiques, le Congrès se réunira dans la semaine du 31 août au 5 septembre.

La séance d'ouverture est fixée au lundi 31 août. Le lendemain, mardi, commencera la première des quatre séances générales. La clôture du Congrès aura lieu dans la matinée du samedi 5 septembre ; l'après-midi du même jour sera consacrée à une excursion.

Les travaux du Congrès se répartissent en 7 sections ainsi comprises : Histoire de la philosophie ; philosophie générale, métaphysique et philosophie de la nature ; psychologie ; logique et théorie de la connaissance ; éthique ; esthétique ; philosophie de la religion.

Les communications peuvent se faire en français, en allemand, en anglais, en italien. Le titre de chaque communication doit être adressé au secrétaire général du Congrès, Dr. Elsenhans, Heidelberg, Plock 79. Chaque communication ne devra pas durer plus de 15 minutes, le temps consacré à la discussion sera proportionné au nombre de communications dans chaque section.

Le prix de la carte donnant droit à assister à toutes les opérations du Congrès est fixée à 20 Mk. Dans ce prix est compris l'envoi du volume contenant le rapport général du Congrès. Une carte sera délivrée aux dames au prix de 10 Mk.

Une nouvelle circulaire plus détaillée sera envoyée en mai.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

T. DE VISAN. — *Lettres à l'Élue.* Un vol. in-16 de IV+170 pp. Préface de Maurice BARRÈS. Messein, Paris, 1908.

HENRI BREMOND. — *La Provence mystique.* Un vol. in-8° de XVI+393 pp. Plon, Paris, 1908.

Comte ALBERT DE MUN. — *La Conquête du peuple.* Un vol. in-16 de 93 pp. Lethielleux, Paris, 1908.

ÉMILE MEYERSON. — *Identité et réalité.* Un vol. in-8° de VII+430 pp. Alcan, Paris, 1908.

ÉMILE ROQUES. — *L'homme, de la spéculation à la réalité.* Un vol. in-16 de 362 pp. Coulet, Montpellier, Paris, 1908.

G. REVAULT D'ALLONNES. — *Psychologie d'une religion.* Un vol. in-8° de 289 pp. Alcan, Paris, 1908.

MARCEL RÉJA. — *L'art chez les fous.* Un vol. in-16 de 238 pp. Mercure de France, Paris, 1908.

FRÉDÉRIC CHARPIN. — *La question religieuse.* Un vol. in-16 de 354 pp. Mercure de France, Paris, 1908.

A. COMTE. — *Cours de philosophie positive.* Un vol. in-8° de X+408 pp. Schleicher, Paris, 1908.

JEAN LAMARCK. — *Philosophie zoologique.* Un vol. in-8° de XLII+312 pp. Schleicher, Paris, 1908.

CH.-ALBERT SECHEHAYE. — *Programmes et méthodes de la linguistique théorique.* Un vol. in-8° de XIX+267 pp. Champion, Paris, 1908.

Dr PAUL HARTENBERG. — *Physionomie et caractère.* Un vol. in-8° de 217 pp. Alcan, Paris, 1908.

LÉON ROBIN. — *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote.* Un vol. in-8° de XVII+700 pp. Alcan, Paris, 1908.

LÉON ROBIN. — *La théorie platonicienne de l'amour.* Un vol. in-8° de 229 pp. Alcan, Paris, 1908.

G. ASLAN. — *L'expérience et l'invention en morale.* Un vol. in-12 de IV+172 pp. Alcan, Paris, 1908.

C. BOUGLÉ. — *Essais sur le régime des Castes*. Un vol. in-8° de XII+279 pp. Alcan, Paris, 1908.

RAYMOND GOURG. — *William Godwin*. Un vol. in-8° de XVI+318 pp. Alcan, Paris, 1908.

RAYMOND GOURG. — *Le journal philosophique de Berkeley*. Un vol. in-8° de XIII+168 pp. Alcan, Paris, 1908.

GUGLIELMO SALVADORI. — *Fede e ragione*. Brochure de 31 pp. Torino, 1908.

MARIE-V. WILLIAMS. — *Six Essays on the Platonic theory of Knowledge*. Un vol. de 133 pp. Cambridge, 1908.

JAMES-MARK BALDWIN. — *Thought and Things or Genetic Logic*. Vol. II. *Experimental Logic*. Un vol. in-8° de XV+436 pp. Suran Sonnenschein and Co, London, 1908.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 3-08.

PROGRAMME D'ÉTUDES

SUR

LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

La *Revue de Philosophie* propose à ses lecteurs et collaborateurs de mettre à l'ordre du jour de ses études le *Problème de la Connaissance*.

C'est sur ce problème central, dont la solution intéresse et oriente tous les autres problèmes, qu'elle désire particulièrement concentrer ses efforts, tout en continuant à accueillir des articles sur des points isolés de philosophie et d'histoire de la philosophie.

Les questions concernant l'objectivité des sensations et des idées, la valeur des premiers principes et de la raison, la nature de la certitude et la définition de la vérité, en un mot, la critique de la connaissance humaine, furent de tout temps, sous des noms divers, les questions les plus actuelles et les plus agitées.

Les esprits légers qui ne voient dans le problème des *universaux* qu'une simple « querelle de moines », liront avec profit les lignes suivantes de M. Lionel Dauriac :

« Ceux pour lesquels il n'y a plus lieu d'opter entre le réalisme, le nominalisme et le conceptualisme, sont apparemment des privilégiés : ils ont le secret de l'éternelle énigme. Autrement ils s'apercevraient que pour avancer d'un pas dans la philosophie il faut avoir fait autour des *universaux* une longue halte. Il importe, je le sais, de se bien connaître soi-même ; mais pour répondre à la question : « Que suis-je » ? ne faut-il pas savoir répondre à la question : « Qu'y a-t-il ? » Je suis un être qui pense : mais qu'est-ce cela, que je pense ? De quoi

est-ce un assemblage? de mots? d'idées? de choses? Il faut s'être fait une opinion là-dessus pour pouvoir en connaissance de cause se faire une opinion sur n'importe quel problème de la philosophie. Et si l'on nous objecte que les dernières conquêtes de la science sont plus dignes d'intérêt que ces questions d'apparence byzantine, nous dirons que, pour profiter de ces conquêtes, on doit en avoir éprouvé la solidité. La critique de la connaissance est l'*alpha* de la philosophie. Les docteurs du moyen âge ont eu le mérite de s'en rendre compte (1). »

Le problème de la connaissance a changé d'aspect avec Descartes et surtout avec les pères du criticisme, Hume et Kant. Mais son intérêt n'a fait que s'accroître avec sa complexité ; et il se pose pour nous, à l'heure actuelle, sous une des formes les plus aiguës.

Le Subjectivisme a voulu se rajeunir à deux sources de vie qui sont la *critique des Sciences*, si brillamment représentée en France par MM. Poincaré et Duhem, et l'*analyse psychologique*, dont les progrès sont assez récents.

C'est pour échapper au Scepticisme, dont l'attitude ne saurait être vécue, qu'un certain nombre de subjectivistes ont demandé au *Pragmatisme* la certitude que la raison ne pouvait leur fournir et dont ils sentaient cependant l'indispensable besoin pour vivre leur vie et régler leur action. Or, le Pragmatisme, qui est d'essence antirationnelle, dissout la notion de vérité, qu'elle confond avec ses conséquences pratiques, c'est-à-dire avec l'utile, et nous replonge, en dépit des plus nobles efforts, dans le scepticisme.

Aussi, en Amérique, en Angleterre, en France, en Allemagne et en Italie, l'intellectualisme de toutes nuances s'est-il levé pour combattre ces contempteurs de la raison humaine.

L'Église catholique, qui a toujours défendu les droits de la raison, notamment dans la Constitution vaticane *Dei Filius*, s'est émue et a protesté de la façon la plus retentissante par l'Encyclique *Pascendi dominici gregis*. Sous le nom de *Modernisme*, elle vient de rejeter un ensemble d'hypothèses relatives à l'exégèse, à l'histoire, à la théologie, comme des-

1 *Critique philosophique* Nouvelle série. Première année. 1885. t. II. p. 287.

tructives non seulement de la religion catholique, mais de toute religion révélée, en montrant que ces erreurs ont une origine philosophique et sont les conséquences d'une fausse théorie de la connaissance. La religion a besoin, pour être entendue correctement, d'un certain nombre de principes rationnels. Elle n'est pas seulement une « recette » pour la vie, une « règle » pour l'action. Elle est une doctrine, un ensemble de vérités.

Dans leur réplique à l'Encyclique de Pie X, les Modernistes déclarent qu'ils ont adopté une nouvelle théorie de la connaissance, « qu'il n'est plus possible de parler d'une faculté intellectuelle qui... atteigne une certitude et une vérité qui soit *adæquatio rei et intellectus* », qu'ils « acceptent la critique de la raison pure que Kant et Spencer ont faite », qu' « instruits par la psychologie descriptive de l'origine et de la valeur des idées abstraites dans un sens diamétralement opposé à la théorie scolastique, persuadés de tout ce qu'il y a naturellement de conventionnel dans nos conceptions métaphysiques du réel », ils ne peuvent plus « accepter une démonstration de Dieu élevée sur ces *idolaribus* qui sont les conceptions aristotéliciennes de mouvement, de causalité, de contingence, de fin ; que le « subjectivisme et le symbolisme ne peuvent plus constituer aujourd'hui une accusation » ; que « la critique récente des diverses théories de la connaissance nous amène à conclure que tout est subjectif et symbolique dans le champ de la connaissance, les lois scientifiques comme les théories métaphysiques ».

Les modernistes s'appuient sur une théorie de la connaissance. L'Église leur dit qu'elle est fausse, ils répliquent qu'elle est vraie.

Inconciliable avec la religion catholique, aux yeux du chef même de cette religion, le Pragmatisme est encore inconciliable, d'après M. Poincaré, avec la science.

« Quelques personnes ont exagéré le rôle de la convention dans la Science ; elles sont allées jusqu'à dire que la Loi, que le fait scientifique lui-même étaient créés par le savant. C'est là aller beaucoup trop loin dans la voie du nominalisme. Non, les lois scientifiques ne sont pas des créations artificielles (1). »

(1) *La Valeur de la Science*, p. 9.

La troisième partie du livre que nous venons de citer est consacrée à la valeur objective de la science. M. Poincaré combat la doctrine nominaliste et antiintellectualiste de M. Le Roy, qui n'est pas un sceptique, mais qu'on accuse cependant de scepticisme, dit M. Poincaré. Il ne pouvait pas ne pas l'être, encore que cette accusation soit probablement injuste. Les apparences ne sont-elles pas contre lui ? Nominaliste de doctrine, mais réaliste de cœur, il semble n'échapper au nominalisme absolu que par un acte de foi désespéré. C'est que la philosophie antiintellectualiste, en récusant l'analyse et « le « discours », se condamne par cela même à être intransmissible ; c'est une philosophie essentiellement interne, ou tout au moins ce qui peut s'en transmettre, ce ne sont que les négations ; comment s'étonner alors que pour un observateur extérieur, elle prenne la figure du scepticisme ? C'est là le point faible de cette philosophie ; si elle veut rester fidèle à elle-même, elle épuise sa puissance dans une négation et un cri d'enthousiasme. Cette négation et ce cri, chaque auteur peut les répéter, en varier la forme, mais sans y rien ajouter. Et encore, ne serait-il pas plus conséquent en se taisant ? Voyons, vous avez écrit de longs articles, il a bien fallu pour cela que vous vous serviez de mots. Et par là n'avez-vous pas été beaucoup plus loin de la vie et de la vérité que l'animal qui vit tout simplement sans philosopher ? Ne serait-ce pas cet animal qui serait le véritable philosophe ? »

Un peu plus loin, M. Poincaré ajoute que le cœur et l'instinct peuvent diriger le regard, mais non remplacer l'œil, qu'une « philosophie vraiment antiintellectualiste est impossible » et que pour la science il n'y a pas de doute : « par définition, pour ainsi dire, elle sera intellectualiste ou elle ne sera pas ».

Pie X, qui connaît sans doute le dogme, ne peut accepter qu'il ne soit qu'une « recette » de vie religieuse, ni qu'il soit principalement une « recette » de vie religieuse. M. Poincaré, qui semble être au courant de la science, n'admet pas à son tour qu'elle ne soit qu'un ensemble de « recettes » ou de « règles d'action » et pose le dilemme suivant : « Ou bien la science ne permet pas de prévoir, et alors elle est sans valeur comme

règle d'action ; ou bien elle permet de prévoir d'une façon plus ou moins imparfaite, et alors elle n'est pas sans valeur comme moyen de connaissance (1). »

Le Pragmatisme a-t-il plus de succès auprès des philosophes? Ce système se base sur une psychologie et une critique des sciences qui ne lui appartiennent pas et dont il n'est qu'une détestable interprétation logique et métaphysique. Malgré ce fondement qui a pu faire illusion à plusieurs, le Pragmatisme en est encore au premier des stades classiques que parcourt, d'après M. William James, toute théorie nouvelle, le stade où elle est traitée d'absurde. *First, a new theory is attacked as absurd... Our doctrine of truth is at present in the first of these stages* (2).

Le mouvement pragmatiste ne jouit donc pas encore de la faveur universelle.

On a prétendu que l'Encyclique *Pascendi* condamnait la science moderne, les méthodes modernes. Elle a seulement condamné une nouvelle forme de fidéisme chez des écrivains catholiques, dont quelques-uns se sont donné le ridicule de parler au nom de la pensée moderne, au lieu de se contenter d'exprimer leurs idées. L'Église n'est opposée ni à la psychologie contemporaine, ni à la critique des sciences. Elle peut déclarer inconciliables avec la doctrine de la foi certaines formes de pensée; mais elle n'interdit aucune recherche légitime et ne gêne que ceux qui voudraient être catholiques et avoir en même temps le droit de dissoudre le catholicisme. M. Poincaré serait-il donc l'ennemi de la science moderne, parce qu'il déclare que la science ne peut pas être antiintellectualiste?

Pragmatistes et adversaires du Pragmatisme se rencontrent sur le terrain de combat du problème de la connaissance, problème presque entièrement renouvelé par les progrès de la Psychologie et de la Logique des sciences, et dont la solution intéresse à la fois la philosophie, la science et la religion.

Quelles sont les questions que soulève ce problème et qu'il

(1) *Loc. cit.*, p. 214-220.

(2) *Pragmatism, a new name for some old ways of Thinking*, lecture VI, p. 198.

serait urgent de traiter, après s'être partagé la tâche, dans la *Revue de Philosophie?*

Le problème de la connaissance comprend : 1° la psychologie de la connaissance ; 2° son origine ; 3° sa valeur ; 4° son application à l'étude du monde, de l'âme, de Dieu et des fondements de la morale.

1° La psychologie de la connaissance est capitale. Les affirmations sur la relativité de l'expérience et du savoir, sur le caractère personnel de nos démarches intellectuelles, sur la vie et l'évolution de la vérité, sont exactes au point de vue psychologique. La vérité, en tant que vécue par la conscience individuelle, est essentiellement variable à chaque moment de la durée, puisque l'acte de connaître au moment suivant dépend, non seulement de l'état de la faculté intellectuelle au moment précédent, mais encore de la modification introduite en elle par la mémoire de ce moment.

Notre vie intérieure est constituée par la *loi de relation*, que Wundt, résumant les divers points de vue des psychologues actuels, décompose en loi des résultantes psychiques, loi des rapports psychiques, loi des contrastes, loi d'accroissement d'énergie psychique, loi d'hétérogénéité des fins, et enfin loi d'évolution par contraste. D'après la loi fondamentale de la relation, nos événements intérieurs ne peuvent pas être des *choses*, des *objets*, qui seraient saisis par un « sens interne » plus ou moins mystique, à la façon des choses et des objets du monde matériel perçus par le « sens externe », comme le voulaient Wolf, Herbart et nombre de philosophes spiritualistes qui assimilent inconsciemment l'esprit à la matière. Leur succession comme leur multiplicité sont sans analogie avec la succession et la multiplicité des phénomènes matériels. Leur unité et leur identité n'ont rien de commun avec l'unité et l'identité de ces mêmes phénomènes. La vie consciente est une *multiplicité une*, une *unité multiple*, une continuité qui dure et qui change.

Il en résulte qu'un état psychique est constitué en grande partie par sa relation avec les autres états psychiques. La perception individuelle et personnelle sera le résultat d'un *choix* opéré parmi les éléments du réel : nous choisissons ceux des aspects d'un objet qui nous intéressent dans le moment pré-

sent. L'association des états de conscience se règle en très grande partie sur nos intérêts, nos tendances et nos sentiments. Indépendamment des « états » psychiques, qui n'ont qu'en partie seulement une valeur relative, il y a les relations elles-mêmes, qui constituent une sorte de « halo » autour de chacun de nos états, selon l'heureuse expression de M. William James. Ces relations sont des directions, des orientations ; elles représentent « l'eau libre de la conscience ».

Il serait intéressant d'étudier la *loi de relation* dans les *sensations,* les *images,* les *souvenirs,* l'*abstraction,* le *jugement,* le *raisonnement,* la *perception* et le *travail scientifique.*

Le caractère de relativité qui est inhérent à la connaissance envisagée comme un état psychologique n'est pas un obstacle à l'objectivité de la connaissance. Autre chose est que l'esprit soit actif et choisisse quand il perçoit, associe, juge et compare ; autre chose, qu'il construise son objet avec des éléments subjectifs. On peut accorder autant de choix personnel qu'on voudra dans la connaissance, pourvu que *ce qui* est choisi soit objectif. La relativité de l'acte de connaître n'entraîne pas la relativité de l'objet connu.

Cette question, considérée à la lumière de la psychologie contemporaine, n'a pas encore été même touchée.

2° D'où viennent nos connaissances? Sont-elles d'origine exclusivement sensible, et l'intelligence est-elle réductible à l'expérience des sens ?

Si l'empirisme a raison, le connaissable se borne pour nous au cercle des phénomènes. Nous sommes condamnés à l'agnosticisme. Les raisons des choses, les rapports essentiels, les causes, les substances, Dieu, sont inconnaissables.

L'empirisme est impuissant à expliquer certains caractères de la connaissance, les caractères nécessaires et universels. On doit reconnaître que nous avons le pouvoir de dépasser la sensation et l'image et de penser sous forme nécessaire et absolue les données sensibles. La faculté intellectuelle tire-t-elle d'elle-même les éléments suprasensibles de la connaissance ? Ces éléments sont-ils des formes *a priori,* des catégories de la pensée dépourvues de toute valeur objective réelle ? Si l'apriorisme est la vérité, nous ne sommes pas plus avancés qu'avec

l'empirisme : il est impossible d'échapper au relativisme et par conséquent à l'agnosticisme.

Nos idées abstraites et générales sont formées par le concours de l'expérience des sens et de l'activité individuelle. En quoi consiste ce concours ? Qu'est-ce que l'abstraction ? C'est le nœud du problème. La solution péripatéticienne nous paraît être la seule valable. Une fois l'origine des idées premières expliquée, il devient relativement facile de comprendre l'origine des premiers principes et du raisonnement. La nature des premiers principes, leur réductibilité à un ou à plusieurs, les deux formes du raisonnement, l'induction et la déduction, sont des questions du plus haut intérêt pour la théorie de la connaissance.

3° Le problème de la valeur objective de la connaissance est en partie résolu par la solution précédente. Si l'acte de connaître atteint le réel, ce qui est, la certitude sera possible, et la vérité pourra se définir la conformité de l'intelligence avec la réalité. Mais il faudra expliquer la formule scolastique de la vérité : *adæquatio rei et intellectus,* qu'on peut concilier, quoi qu'on en ait dit, avec la métaphysique et la psychologie.

La valeur de la connaissance ne saurait être traitée en général sans avoir au préalable distingué plusieurs catégories de connaissances et de vérités.

Il y a d'abord les idées, les jugements, les lois du *sens commun :* ces idées, ces jugements et ces lois, pour être préscientifiques, n'en ont pas moins de valeur. Un homme qui est réellement mort ne ressuscite pas ; et si, dans un cas particulier, il est prouvé qu'il est ressuscité, le fait sera regardé comme miraculeux : il est contraire à une loi naturelle du sens commun.

Il y a ensuite les vérités et les lois *scientifiques.* C'est ici qu'il faudrait surtout distinguer, d'abord la vérité mathématique et dans celle-ci la vérité algébrique et la vérité géométrique, ensuite la vérité physique, la vérité biologique, la vérité psychologique et la vérité historique. La critique actuelle des sciences serait appelée avec plus de raison la critique de la méthode mathématique en physique. Or, la physique mathématique est une discipline très spéciale, puisqu'il s'agit de l'application de la mathématique à l'étude d'un objet qui n'a

rien de mathématique, de la quantité à l'étude de la qualité. Il n'est pas étonnant qu'on y relève une part de convention, ni qu'on y parle de symbolisme. La quantité peut-elle être jamais une équation de la qualité ? Mais ce qui pourrait être vrai de la physique mathématique est-il nécessairement vrai de la biologie, de la psychologie et de l'histoire ? Pourquoi vouloir étendre à toutes les sciences, à la religion et aux processus de la raison en général, ce qu'on a cru observer à propos d'une science particulière ? C'est un abus de généralisation et un défaut de sens critique.

Les vérités *métaphysiques* sont encore d'une autre nature que les vérités scientifiques et que les vérités du sens commun. Quels rapports ces diverses espèces de vérités et de certitudes soutiennent-elles entre elles ?

Toutes ces questions sur la définition de la vérité et la valeur de la connaissance sont plus faciles à poser qu'à résoudre. Plusieurs d'entre elles ne deviendront solubles qu'après de très sérieuses monographies, lorsque des spécialistes, munis d'un esprit de critique et de métaphysicien, se seront attachés à définir dans chaque science le genre de vérité qui lui convient.

4° Il faut employer nos moyens de connaissance à résoudre, dans la mesure du possible, les problèmes concernant le monde matériel, l'âme humaine, Dieu et la morale.

Comment se forme en nous la représentation du monde extérieur, des objets matériels et étendus ? Quels sont les éléments de cette représentation ?

On peut distinguer, pour les besoins de l'analyse, divers moments dans le processus de la perception externe.

Au premier moment, on suppose la matière donnée, non pas sous la forme que lui attribue le physicien, puisqu'elle varie avec les hypothèses de la physique, ni sous la forme que peut lui imposer une théorie métaphysique, mais sous la forme qu'elle revêt dans la perception elle-même. Les diverses propriétés des corps ne seront donc pas réduites aux propriétés des atomes, ni à leurs mouvements, que les centres nerveux conçus comme des appareils traducteurs auraient pour finalité de métamorphoser et de spécifier en lumière, couleur, son,

résistance, odeur, saveur, etc. La spécificité des sensations dépend plutôt des objets que de la prétendue énergie spécifique des nerfs.

Le deuxième moment consiste dans la transformation de l'impression physique en état de conscience, en sensation. Cette transformation doit-elle être acceptée comme un fait, d'ailleurs inexplicable, une des sept énigmes de Dubois-Reymond ? Ou bien, cette transformation n'est-elle qu'une illusion, et, dans ce cas, comment naît la sensation, quelle est l'origine de la conscience ?

Au troisième moment, les sensations brutes sont considérées par la théorie classique comme des états inextensifs qui se juxtaposent dans l'espace, soit en vertu du cadre de l'espace donné *a priori*, soit en vertu de leur coexistence ou de leur succession réversible. Nous croyons qu'il faut renoncer à faire jaillir l'extensif de l'inextensif : l'étendue est d'ailleurs donnée dans les sensations visuelles et tactiles, peut-être même dans toute sensation.

Le quatrième moment est constitué par l'éducation des sens. Cette éducation consiste-t-elle dans la coordination des sensations entre elles, des sensations visuelles aux sensations tactiles et des autres sensations à celles-là ? L'éducation des sens, d'après une théorie que Berkeley a rendue classique, aurait pour effet d'enrichir et de compliquer la perception de l'étendue tactile, qui seule serait réelle, la perception visuelle de la troisième dimension étant acquise. Que faut-il penser de la théorie de l'éducation des sens au moyen des perceptions acquises ?

Le cinquième moment est celui où nous constituons les objets matériels. L'objet matériel n'est pas seulement une portion d'étendue, ni un simple groupe de qualités localisées dans l'étendue. Ces qualités, au lieu d'être simplement assemblées ou associées, sont véritablement organisées ensemble et forment un tout indivis et indépendant. Ce que nous percevons est doué d'une existence individuelle ; c'est un objet, auquel nous nous heurtons, auquel notre moi s'oppose, une sorte de substance : il nous semble que chacune des qualités puisse changer tour à tour et que l'aspect de l'ensemble puisse se modifier profondément, sans que cet objet étendu cesse d'être le *même* objet.

Comment arrivons-nous à percevoir ce lien qui maintient le divers, cette unité du tout, ce tout substantiel ? Est-ce en projetant dans le groupe des qualités sensibles et dans l'étendue qui les soutient quelque chose de notre personnalité, ou bien en leur appliquant la catégorie de substance, ou simplement en fixant notre attention sur la solidarité des qualités et l'indépendance de leur groupe par rapport à d'autres, ou enfin en vertu d'un sens spécial ?

Au sixième et dernier moment, les objets séparés les uns des autres, érigés en individualités, sont perçus comme extérieurs à nous, indépendants de nous. Nous avons le sentiment que le monde ne disparaîtrait pas avec nous ; qu'il demeurerait, même si notre personnalité s'anéantissait. D'où provient cette certitude d'une existence de la matière indépendante de la nôtre ? Cette indépendance s'explique-t-elle par la « possibilité permanente » de Stuart Mill et de l'empirisme, ou bien par la perception de l'existence d'un non-moi comme le soutient le perceptionnisme, ou par la sensation de l'effort musculaire de Maine de Biran, ou par une donnée du raisonnement comme l'ont prétendu Descartes et Cousin, ou bien moitié par intuition et moitié par inférence ?

Le problème psychologique de la perception extérieure se ramène à ceci : « Pourquoi affirmons-nous l'existence d'un monde extérieur ? » Le problème métaphysique est tout différent : il porte sur la valeur de cette affirmation. La Psychologie ne peut que préparer la solution définitive, en montrant comme nous sommes amenés à affirmer l'existence, sous nos sensations et nos perceptions, d'une certaine réalité indépendante de la pensée. Elle se borne à nous dire que le subjectivisme, d'après lequel la conscience individuelle tire d'elle-même l'image totale du monde extérieur, met la conscience même en contradiction avec sa loi fondamentale de relation, qui veut que l'activité productrice de la sensation soit à son tour excitée et déterminée par quelque chose qui existe en dehors de la conscience. La *chose en soi* est supposée par toute notre connaissance : la métaphysique aura à montrer qu'elle peut y entrer, grâce à la *théorie de l'assimilation*.

Quels sont les éléments qui constituent l'idée que nous nous

faisons du moi, de la personnalité et finalement de l'âme humaine? Comment cette idée se forme-t-elle dans notre esprit?

L'idée du moi n'est pas seulement l'idée d'un groupe d'états de conscience ; elle est surtout l'idée d'un lien entre ces états, d'une unité, d'une identité, d'une substance douée de spontanéité et de liberté. L'empirisme n'a vu que l'aspect de la multiplicité et de la succession ; c'est en vain qu'il s'est ensuite efforcé de construire l'unité et l'identité. Comme Leibniz le reprochait à Locke, il a confondu la simple possibilité avec la puissance véritable. Il y a plus dans l'idée de faculté qu'une juxtaposition d'événements présents et d'événements futurs : il faut ajouter à la multiplicité des états psychologiques l'organisation intime de ces états, la puissance pour l'état présent de réfléchir le passé et de faire pressentir l'avenir. Mais nous sortons de l'empirisme, et nous allons contre son principe fondamental.

Kant a insisté, au contraire, sur la conscience de l'unité de notre vie intérieure, mais pour faire de cette unité un rapport abstrait, une unité dérivée d'une forme, une unité purement formelle. Il a placé l'unité réelle avec la causalité réelle et la liberté absolue en dehors de la conscience et du temps, hors des atteintes du déterminisme. Le moi saisi par la conscience, qui est bien obligée de s'exercer dans le temps, n'est plus qu'une forme vide où viennent se mouler les matériaux fournis par la sensibilité.

Faut-il suivre Maine de Biran et attribuer à la conscience l'intuition d'un être absolument distinct du courant de la vie psychologique? Ou bien la notion du moi ne serait-elle pas en partie le résultat d'une intuition et en partie le résultat d'une opération logique? Le moi multiple et un, changeant et identique, automatique et spontané, déterminé et libre, tel qu'il apparaît aux yeux du psychologue, n'est-il pas pour le métaphysicien qui ne veut pas déformer la donnée immédiate de la conscience, mais seulement l'approfondir et l'expliquer, une source profonde toujours jaillissante et, en termes logiques, une substance douée d'accidents?

Le principe de la vie psychologique ne serait-il pas le même

que celui de la vie organique ? Cette identification nous amène au concept d'âme raisonnable, source de vie consciente et de vie matérielle. Elle doit résulter d'une étude des rapports de l'activité psychique et de l'activité corporelle, rapports qu'on peut résumer en deux mots : profonde hétérogénéité, radicale unité. L'âme raisonnable est-elle spirituelle, libre, immortelle ?

La formation de l'idée de Dieu en nous doit précéder la question de son existence, de sa nature et de ses attributs. Avant de raisonner sur Dieu, il convient d'analyser les notions qui entrent dans ce concept, notions très souvent anthropomorphiques qu'il faut épurer, sans tomber cependant dans l'agnosticisme. Cette question a donné lieu récemment à des articles très intéressants et très fouillés, ainsi qu'à une discussion très poussée que les lecteurs de la *Revue de Philosophie* ont suivie avec une vive attention. Quant aux preuves elles-mêmes de l'existence de Dieu, toutes celles que nous connaissons viennent d'être niées, nous devons dire caricaturées ; et la critique qui en a été faite, si faible qu'elle soit, est encore moins faible que la preuve qu'on a voulu leur substituer. Un de nos collaborateurs se prépare à le montrer.

Enfin, il serait urgent aussi d'approfondir le fondement de la morale, de démontrer qu'il n'y a pas de morale possible sans obligation et d'établir nos devoirs envers nous-mêmes, envers la famille et la société.

Tel est l'exposé schématique des questions que nous serions heureux de voir traiter dans la *Revue de Philosophie*, où d'ailleurs plusieurs d'entre elles ont été déjà étudiées. Nous sommes convaincu, comme nous le disions à l'époque de la fondation de cette revue, que les principes fondamentaux d'Aristote et de saint Thomas permettent seuls d'édifier une théorie de la connaissance et de la vérité en parfait accord avec le sens commun, avec la science et avec la religion. En dehors de cette base, il n'y a d'autre théorie possible que l'agnosticisme, fils du subjectivisme. Mais il ne s'agit pas de répéter ce qui a été dit par le Stagirite ou l'Ange de l'École, ni par ceux qui ont travaillé

depuis dans la même direction. Il faut reprendre par la base le problème de la connaissance et s'efforcer d'en trouver la solution avec une conscience intellectuelle qui n'ignore rien du présent ni du passé.

Nous ne nous dissimulons pas les difficultés de la tâche. Mais nous pouvons compter sur tous ceux qui honorent la *Revue de Philosophie* de leur collaboration. Plusieurs d'entre eux ont publié des travaux remarquables sur quelques-unes des questions que nous venons d'énumérer. L'esprit qui nous anime tous est un amour passionné de la vérité, une absolue probité intellectuelle qui nous défend d'affirmer au-delà de ce qu'on peut prouver, enfin le désir du philosophe qui veut sans doute connaître pour agir, mais aussi pour contempler.

C'est au fond une enquête sur la théorie de la connaissance que nous proposons à tous les amis de la philosophie, en les priant de choisir, dans le questionnaire que nous venons d'esquisser et qui n'a rien de limitatif, le sujet qu'il leur agréerait d'approfondir. Sur des questions si délicates, nous ne pourrons pas éviter les discussions. Nous souhaitons même qu'elles se produisent. Nous aurons soin qu'elles éclairent et ne blessent point.

LA DIRECTION.

UN POÈTE PHILOSOPHE[1]

I

J'ai sous les yeux, en écrivant ces lignes, une fine esquisse de Louis Leloir, portant la date de 1877 (2). A voir cette physionomie distinguée et mélancolique, on est porté à lui adresser le mot naïf et profond de l'Italien au jeune Gœthe : *Perchè pensa? pensando, s' invecchia.* Penser, c'est vieillir, c'est souffrir aussi, et la souffrance est d'autant plus aiguë que l'âme est plus noble.

Mais les poètes ont des secrets de jeunesse inépuisable, avec une capacité d'essor généreux qui ne leur permet pas de se fixer dans les bas-fonds du matérialisme ni dans le désert de l'agnosticisme.

Toute cette doctrine éparse à travers une douzaine de volumes où se condense la production d'une quarantaine d'années, un disciple intelligent et fidèle vient de la systématiser dans les cadres un peu rigides du moderne vocabulaire philosophique ; le maître a garanti l'exactitude de ce résumé substantiel et précis ; il a mis en tête un précieux fragment d'autobiographie qui nous révèle à la fois les étapes successives et l'état présent de sa pensée ; l'heure est donc favorable pour dresser le bilan d'une intelligence tantôt subtile et tantôt profonde, qui n'est pas seulement celle d'un contemporain illustre, mais qui

(1) *La Philosophie de M. Sully-Prudhomme*, par Camille Hémon, agrégé de philosophie, professeur au lycée et à l'école supérieure des Lettres de Nantes. Préface de M. Sully-Prudhomme. Paris, Alcan, 1907, 1 vol. in-8°, xix-464 pages.

Psychologie du Libre Arbitre, suivie de *Définitions fondamentales*, par Sully-Prudhomme, de l'Académie française. Alcan, 1907, 1 vol. in-16, 176 pages.

(2) Reproduite dans l'*Histoire de la Littérature française* de M. Petit de Julleville, t. VIII, p. 36, Colin, 1899.

devient représentative et comme symbolique d'une entière catégorie d'esprits distingués.

Sauf un chapitre intéressant sur la poésie scientifique où l'analogie *illustre* l'abstraction, et qu'il ne faut pas confondre avec les gageures didactiques ou mnémotechniques, chères à l'école de Delille, M. Hémon s'est tenu au rôle modeste de rapporteur; il considère d'abord les caractères généraux de la philosophie de M. Sully-Prudhomme et sa méthode; il reproduit l'inventaire des données immédiates de la conscience réfléchie : ce titre évoque la thèse fameuse de M. Bergson, cité à l'occasion par notre auteur, et prêterait à un rapprochement que je me borne à suggérer.

Puis il divise sa matière en deux parties : philosophie spéculative et philosophie de l'aspiration; la première est une logique aboutissant à la psychologie et même à l'ontologie, malgré la réserve excessive et voulue vis-à-vis de toute affirmation métaphysique. Les lois de la curiosité, le problème du connaissable, qui implique celui de la substance et des causes, la théorie du libre arbitre et la critique des formules proposées pour atteindre le Divin, sont tour à tour l'objet d'une analyse pénétrante, scrupuleuse même, et qui reste lucide, au moins dans les termes, sous ce poids redoutable des abstractions transcendantales. On dirait Kant traduit par Descartes, ou Spinoza commenté par Gœthe.

La Préface à la traduction de Lucrèce, composée au Creusot dès 1859, y rejoint les ouvrages récents de M. Sully-Prudhomme : *Que sais-je?* (1896) et la polémique avec le Dr Richet sur les causes finales (1902). Les conclusions plutôt négatives de cette dialectique tiennent du criticisme et du positivisme; on ne saurait les discuter en détail sans écrire un traité complet de philosophie, mais un théologien ne peut accepter l'énoncé trop sommaire des dogmes chrétiens (p. 190-193) tiré de *La vraie religion selon Pascal* (1905). Déclarer que la formule du mystère auguste de la Sainte Trinité « n'a aucun sens », c'est prouver qu'on l'a mal comprise, et en effet, dire qu'il y a trois Personnes en une seule Nature divine, ce n'est pas dire qu'il y a en Dieu multiplicité sous le même rapport qu'il y a unité... Sans doute, personne divine n'est pas synonyme de personne hu-

maine ; il n'y a pas anthropomorphisme, parce qu'il n'y a pas identité, mais seulement analogie lointaine et proclamée telle entre les deux prédicats (1).

Nous reviendrons plus loin sur ce qui concerne, à l'endroit cité, la création *ex nihilo*.

On se demande encore si Kant démontre « avec une égale rigueur » chaque proposition des quatre antinomies célèbres de la Raison pure, mais à quoi bon instituer pour la millième fois le procès du Kantisme ? J'ai hâte de quitter ce buisson épineux et d'arriver à la partie la plus originale et la plus consolante du système, la philosophie de l'aspiration. Quand on a voulu pénétrer dans l'être « par effraction », on revient de ces aventures métaphysiques endolori et meurtri ; on retrouve alors avec délices le *home* familier de l'univers sensible, mais si l'artiste qu'est M. Sully-Prudhomme en sait goûter et rendre les mélodies exquises, le penseur n'abdique pas ses droits.

Lorsque parut l'*Expression dans les Beaux-Arts* (1883), M. Caro (2), rapprochant cet ouvrage de la thèse brillante de M. Gabriel Séailles sur le *Génie dans l'Art*, observait avec finesse, chez le jeune agrégé, des audaces de poète, chez l'auteur de la *Justice*, des scrupules et des lenteurs d'analyse qui siéraient à un professionnel.

C'est que M. Sully-Prudhomme n'est pas un dilettante : il demande à l'esthétique d'éclairer à son tour ce problème essentiel des rapports du physique et du psychique.

Tout en reconnaissant qu'elle est solidaire de toutes les sciences, et à ce titre indéfiniment ajournée jusqu'à l'achèvement de l'édifice qu'elle devrait couronner, il se plaît à en attendre une *lumière poétique* capable d'adoucir les ténèbres du cœur, si elle ne réussit pas à les dissiper.

Frappé de la rigueur qui associe, en musique par exemple, la précision du chiffre à l'indéfini du rêve, il énonce cette formule digne d'être notée : *une volupté atteste et vérifie un rap-*

(1) *Psychologie du Libre Arbitre*, p. 55. Cf. *Somme théologique* de saint Thomas, Ia Ie, q. xxix, art. 3 : « *Utrum nomen personæ sit ponendum in Divinis* ».

(2) *Journal des Savants*, 1884. M. Caro avait étudié à fond le poème de la *Justice* dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* (1878), sur la Poésie scientifique.

port, et il s'efforcera d'atteindre ce nœud vital en approfondissant la psychologie de l'artiste. Que celui-ci choisisse, à travers la variété des formes et des couleurs, ce qui est conforme à son tempérament, ou bien qu'il préfère les effets de contraste, c'est toujours une image qui engendre chez lui tel motif, et ce motif, distinct du sujet proposé, le traduira dans la langue propre à l'artiste. Doué d'une sensibilité spéciale, qui vibre à l'unisson d'un écho particulier du réel, il saura deviner à travers le phénomène extérieur ce que ce phénomène représente d'un intérieur caché, d'une essence latente; il établira les degrés de cette communication du dedans avec le dehors : la couleur lui paraîtra inhérente, et le son adhérent aux objets; enfin la parenté secrète de sa conscience humaine avec la conscience obscure des choses lui servira de médium, et par la comparaison, principe de la métaphore, qui sera son abstraction à lui, il enrichira la connaissance d'un mode nouveau, plus simple et plus voisin de la complexité vivante.

M. Sully-Prudhomme dresse un tableau instructif (*Op. cit.*, p. 225) de ces correspondances anciennes et universelles comme le langage, entre les qualités physiques et psychiques; elles procèdent visiblement de la *sympathie*, fille de l'anthropomorphisme, et des associations d'idées, subtiles et profondes, que le rêve ou la réminiscence, élevée à la dignité créatrice, sait établir entre les données de la sensation.

C'est le point de départ d'une classification légèrement paradoxale (*ibid.*, p. 237) fondée sur la part décroissante de l'expression subjective et la part croissante de l'expression objective dans les moyens propres à chacun des arts : on est un peu surpris de voir figurer aux deux extrémités de la liste les arts décoratifs et l'art dramatique ; puis, dans l'intervalle, deux couples formés de l'architecture et de la musique (sans modèle immédiat dans la nature), de la peinture et de la sculpture, à laquelle est jointe la danse, envisagée comme sculpture animée (1).

En s'élevant d'un étage à l'autre, on passe de l'élégance gra-

(1) Pour la critique détaillée de cette classification, et de l'ouvrage en général, cf. l'article de M. Brunetière dans la *Revue des Deux-Mondes* (1er janvier 1884).

cieuse ou jolie à la noblesse, à la majesté, qui peut atteindre le sublime lorsque l'âme, affranchie, sans effort, de la pesanteur, ou ravie hors d'elle-même par l'extase, contemple le Parthénon ou se recueille à l'audition d'une symphonie de Beethoven.

L'art plastique excite surtout l'admiration par le jeu des formes belles, et dans la peinture, par la fusion de l'élément objectif, le dessin, avec l'élément subjectif, le coloris. Ici, le poète achève superbement le prosateur, et il faut lire, dans le *Prisme,* les sonnets *Pour les Arts,* la pièce magistrale à la Vénus de Milo (rapprochée de la Vierge à la Chaise, au point de vue du caractère chaste et désintéressé de l'admiration esthétique) (*Op. cit.,* p. 337).

Il semble que l'auteur fasse la part trop belle au théâtre, qui porterait, selon lui, au maximum la puissance objective de sympathie, par la combinaison des trois facteurs : personnages, dramaturge, acteurs.

Nous souscrivons, au contraire, à ce qu'il dit si noblement du véritable artiste, incapable de se satisfaire « parce que le modèle que son idéal lui impose dépasse toujours sa puissance d'imitation. S'il est vaniteux, il peut s'applaudir d'être supérieur à ses rivaux, mais il n'en reste pas moins inférieur au maître invincible qu'il porte en soi et ne peut égaler, et il y a dans le secret désaveu de ses meilleures œuvres par ses aspirations une cause de mélancolie incurable. »

Ceux qui se rappellent la courtoise polémique de M. Sully-Prudhomme avec M. Ad. Boschot, en 1897, retrouveront avec plaisir sa théorie du rythme régulier, basée sur la physiologie de la voix et le principe du moindre effort ; elle est développée dans le *Testament poétique* (1901). La versification d'un côté, la prose de l'autre, y sont nettement distinguées de la poésie pure, et si la métrique, aussi bien que l'orthographe traditionnelles, rencontrent chez M. Sully-Prudhomme un partisan résolu, les avocats d'une réforme modérée goûteront sans doute la substitution des deux groupes : *rimes fermes* et *rimes expirantes,* à la symétrie contestable des masculines et des féminines.

Les Parnassiens de la première heure se reconnaîtraient

moins dans la description vigoureuse du *vates* moderne, sorti de sa tour d'ivoire et mêlé franchement à tout ce qui est moral, national, humain (*Op. cit.*, p. 272).

L'usage si désintéressé que M. Sully-Prudhomme a fait du prix Nobel, son rôle de président d'honneur de la Société pour la Rénovation sociale par la science et le travail (1), sa participation active à tant d'autres œuvres charitables, prouvent à quel point il pratique ses maximes généreuses.

Mais il ne se contente point de vivre en philanthrope, il voudrait justifier son éthique, autant que son esthétique, au tribunal du logicien rigoureux qui assiège sa conscience. Le caractère impératif de l'obligation morale s'impose à lui comme au philosophe de Königsberg; néanmoins, il rejette la sécheresse rationaliste de Kant, il est plus loin de Zénon que de Marc-Aurèle, et je le définirais volontiers un stoïcien attendri, presque mystique ; il rend témoignage à la supériorité de la morale évangélique, et M. Hémon compare son âme à « une église désaffectée où personne ne pratique plus le culte, mais où flotte encore l'odeur de l'encens éteint, où subsistent les symboles de la foi passée, où habite encore le Dieu qu'on adorait là ». (*Op. cit.*, p. 275.) Ce qu'il n'arrive pas à découvrir dans la nature, il le salue chez l'homme, c'est-à-dire l'apparition de la justice et du désintéressement ; ce sont les deux piliers de la dignité humaine, et la fin du progrès social consiste à procurer le maximum de libertés au prix du minimum de sacrifices individuels. Toujours ami des métaphores géométriques, il définit l'action désintéressée : « une trajectoire circulaire qui commence par s'éloigner de son origine : le moi, et n'y revient qu'après avoir compris autrui dans son parcours ».

Il écrit pour la *Bible de l'Humanité*, de Michelet, une préface (1899) qui tâche d'identifier la marche de l'histoire avec celle du progrès, généralisation un peu arbitraire; contre les tenants du matérialisme historique, il réclame, à la suite de Montesquieu, la réintégration de la psychologie dans les études sociales.

(1) Lire (*Op. cit.*, p. 434) la belle *Déclaration* rédigée par lui, en 1902, pour les statuts de cette société ; elle eut pour cofondateurs, les Drs Roux et d'Arsonval, les compositeurs Reyer et Massenet.

La sympathie croissante, principe de classification esthétique, va rendre le même service à la sociologie : parmi les étapes de *la possession de l'homme par l'homme* (1), M. Sully-Prudhomme enregistre successivement le régime de la violence, basé sur l'abus de la force, qui répond au mobile élémentaire, l'instinct de conservation, le régime mercantile, qui fait appel à l'instinct d'acquérir à bon compte les moyens d'existence ; le régime théocratique, fondé sur le respect soit superstitieux, soit religieux, des puissances invisibles ; le régime de l'ascendant, fondé sur la vénération admirative et confiante qu'inspire une supériorité morale d'ordre humain ; le régime de l'amour, unilatéral et surtout réciproque, où la séduction du bienfait engendre l'affection mutuelle ; enfin, au sommet de la série, la pure obligation morale, commandée par le besoin d'être juste.

On a reconnu dans cet édifice compliqué des traces de la hiérarchie comtiste, aboutissant au pouvoir spirituel, théocratie laïcisée (2).

Cette succession ne se soutiendrait guère au point de vue chronologique, et sous l'aspect de la logique pure, on peut se demander si le régime sévère de la justice est au-dessus de la libre et souple harmonie des vouloirs unis par la charité.

M. Sully-Prudhomme ne met-il pas d'ailleurs l'État au-dessous de la patrie (*Op. cit.*, p. 297), justement parce que celle-ci ajoute à l'unité géographique, plus ou moins factice et violente, de celui-là, une véritable unanimité morale ? La solidarité, que d'aucuns prétendent substituer à toutes les vertus sociales, n'est humaine et bienfaisante que si elle est consentie.

II

M. Hémon a récapitulé, resserré les questions essentielles de son programme dans une dernière partie qu'il intitule : *Antinomies, conjectures et postulats.*

(1) Titre d'un ouvrage en préparation, dont l'ébauche a été communiquée à M. Hémon.

(2) Cf. la critique récente de M. Faguet : *La Politique positive.* (*Revue latine*, 1906.)

Bon gré mal gré, nous voici donc en pleine métaphysique, et ce n'est pas un reproche, car on fait de la métaphysique, comme M. Jourdain faisait de la prose, dès qu'on essaye d'approfondir les objets les plus humbles.

« Un fait, disait Gœthe, est déjà une théorie (1). » Malheureusement, la raison livrée à elle-même possède le redoutable pouvoir de découvrir le néant virtuel qui gît au fond de toute chose créée, et si elle s'obstine à raffiner sur les évidences intuitives, elle ne réussit qu'à les obscurcir, et à se nier elle-même.

Nous ne reviendrons pas sur la série kantiste des antinomies où s'attarde avec une dangereuse complaisance l'esprit de notre poète, nous nous demanderons seulement : Comment discerner où finit l'objet métaphysique, assigner des frontières à la science, la réduire à ne viser que des rapports, si la notion de l'inconnaissable est purement négative, et si toutes ces relations coordonnées ne se trouvent pas, en dernière analyse, subordonnées à un Absolu?

En dehors du phénoménisme radical, où périrait non seulement toute métaphysique, mais toute science digne de ce nom, il n'y a de repos et de point fixe pour la pensée qu'au-delà du relatif.

La confusion inextricable et douloureuse où se débat le monisme ne proviendrait-elle pas de cette identification arbitraire de l'être *in genere*, la plus pauvre des abstractions, avec l'être infini, parfait, la plus pleine et la plus féconde des réalités?

Si l'on admet cette identité foncière, indémontrable à l'expérience, et répugnant à la raison, n'est-ce pas ériger la contradiction en loi suprême de toute existence, et renoncer par là au bénéfice, à la validité du principe essentiel qu'on prétend sauvegarder dans l'ordre empirique?

On ne fait pas à la contradiction sa part; si elle siège au sommet de l'Inconnu, pourquoi n'envahirait-elle pas le domaine entier de la connaissance?

(1) Le biographe anglais de Gœthe, Georges Lewes, un positiviste de la première heure, souligne avec force l'étroite liaison des faits et des idées, même dans l'ordre des sciences de la nature. Voir son *Aristote* (édition de Londres, 1864, pp. 71 et suiv.).

On sortirait de cette impasse en posant le dualisme fondamental du fini et de l'Infini, et, pourquoi ne le dirais-je pas tout de suite, en acceptant, du moins à titre d'hypothèse, l'idée de création.

Sans doute, elle est mystérieuse, mais elle n'est pas absurde, tandis que le panthéisme — et M. Sully-Prudhomme aperçoit très bien que le panthéisme est un athéisme déguisé — implique contradiction, soit en niant le changement *réel,* contre toute évidence, soit en faisant du devenir un attribut essentiel de l'Être immobile, unique, universel.

L'homme est ainsi fait qu'il oublierait peut-être ce que le problème ontologique a d'inéluctable et de troublant, si la métaphysique n'était, selon une heureuse formule de notre auteur, chose à la fois émotionnelle et spéculative.

L'analyste pénétrant de l'aspiration va nous fournir lui-même le fil conducteur qui nous tirera du labyrinthe, et je ne crois pas trahir sa pensée en cherchant à déduire ce qui m'apparaît la conséquence logique de sa théorie du libre arbitre.

M. Sully-Prudhomme insiste avec vigueur sur ce qu'aurait d'inexplicable l'*illusion* de la liberté dans un monde entièrement régi par le déterminisme ; nous ne nous croyons pas toujours maîtres de nos actions, nous sentons très bien que certains phénomènes de notre vie physiologique, mentale même, échappent au contrôle de la volonté, se dérobent à la conscience ; nous sommes d'autant plus fermes à revendiquer le privilège de l'activité libre, autonome, dans son domaine propre.

Pour ne pas défigurer ce témoignage irrécusable, M. Sully-Prudhomme rectifie l'idéologie subjectiviste et reconnaît à nos idées un certain pouvoir représentatif ; tout ce qui existe n'entre pas dans le champ de la conscience, mais tout ce qui est capable d'y entrer répond en quelque manière à une réalité objective ; or, il est manifeste que la réalité du libre arbitre n'existe pas dans le monde matériel ou animal ; puisqu'il doit subsister quelque part, il a donc pour abri et pour sanctuaire le seul lieu où l'on vénère son image.

Cette argumentation est satisfaisante, mais incomplète, à notre avis : poser, n'importe où, la réalité du libre arbitre,

c'est arracher quelque chose au joug de fer de la Nécessité, c'est insérer un nœud plus souple dans la trame, en apparence rigide et continue, du déterminisme universel ; c'est poser, en quelque manière, un commencement absolu.

Or, l'acte libre, création minuscule de la volonté, introduit au moins un changement de direction, par l'effort musculaire, dans le jeu des forces mécaniques.

La conception d'un Moi tout-puissant, qui diffère en degré, plutôt qu'en nature, du chétif *moi* humain, n'est donc pas contradictoire, et affirmer l'existence de celui-ci suppose au moins la possibilité de celui-là. Bref, l'acte libre, immédiat et ineffable est peut-être le chemin le plus direct qui nous conduise à l'Acte pur.

L'analyse d'un phénomène intime, indéniable et mystérieux nous restitue à la fois le sens du mystère et l'image la moins grossière du Divin.

Je me borne à signaler une autre preuve qui demanderait de trop longs développements, mais qui relie encore l'existence du libre arbitre à l'existence de Dieu : pour que cette intervention reconnue — fût-elle infinitésimale — des causes libres, n'entraîne aucune perturbation dans l'ordre cosmique, elle doit rentrer elle-même dans une harmonie supérieure capable de la prévoir et de la gouverner, et cette prévision, cette maîtrise, exigent, à la lettre, une Intelligence infinie.

Ce n'est pas la raison qui s'oppose aux conclusions du théisme, c'est plutôt la sensibilité qui se heurte au problème de la douleur, et refuse d'attribuer à la Cause première une bonté qui semble incompatible avec l'odieux spectacle du conflit permanent des espèces. L'âme si délicate de M. Sully-Prudhomme est hantée par cette objection ; nous ne prétendons pas la déclarer négligeable, mais en diminuer le poids.

D'abord, la somme totale des biens et des maux pour les êtres vivants, sur notre planète, échappe à la statistique, et il y a lieu de croire que, dans le monde animal, la souffrance physique réduite à elle-même n'a pas l'intensité ni l'acuité que notre imagination lui prête.

Assurément, le problème change d'aspect lorsqu'intervient la souffrance humaine, mais si la faculté de comprendre et

d'aimer multiplie indéfiniment les moyens de pâtir, elle offre dans le fait même de la liberté, condition du mérite et de la vie morale, un principe de solution assez efficace.

Encore une fois, les données précises font défaut, et puisque ces vastes généralisations renferment toujours une large part d'arbitraire, pourquoi l'optimisme, philosophie expérimentale des génies heureux ou croyants, aurait-il tort *a priori* contre le pessimisme, philosophie expérimentale du malheur sans espoir?

Tout système a son cahier des charges : l'optimisme doit rendre compte du désordre — hélas ! trop apparent à nos yeux de chair. Le pessimisme doit rendre compte de l'ordre réel qui se manifeste à l'esprit, même ici-bas, et qui n'annexe pas toujours la récompense à la vertu, mais qui n'annexe presque jamais le bonheur au vice.

Le mal moral, comme le mal physique, tend à la diminution et, par une pente nécessaire, à la destruction de l'être ; si l'on admet que le mal ait prévalu — je ne dis pas dans le Cosmos, car l'hypothèse est absurde — mais dans l'humanité, depuis l'origine, ou seulement pour une période assez longue et sur une étendue assez vaste, la société aurait cessé de vivre.

On me répondra en affirmant la tendance au progrès, et nous avons vu plus haut que M. Sully-Prudhomme partage avec Michelet cette foi généreuse que je ne voudrais pas traiter d'illusion ; néanmoins la fatalité du progrès, en dehors d'une Providence qui dirige l'évolution humaine et la préserve des énormes écarts d'une liberté sans frein, me paraît chimérique. Pour que l'histoire ait un sens, il faut que la Nature ait un Maître.

L'idéal de justice et de bonheur qui miroite à nos yeux suppose un règne des fins qui soit déjà réalisé quelque part, au moins dans la Pensée divine, et la Cause aveugle du monisme ressemble trop au *fatum* antique.

Il y a un degré d'anthropomorphisme inséparable du langage, et l'on oublie que, pour exclure toute locution inadéquate à son objet, il faudrait se condamner au silence absolu.

Mettre la sagesse et la Bonté de la Cause première incommensurablement au-dessus des pauvres vocables qui nous ser-

vent à les désigner, c'est observer une règle élémentaire de théodicée ; s'interdire tout emploi de ces termes, c'est nier implicitement la suprématie de l'Esprit sur la matière, c'est ériger une idole monstrueuse ou un axiome abstrait à la source des existences, et pour éluder le mystère, c'est violenter l'instinct irréfragable de la raison.

Dans le poème des *Destins*, M. Sully-Prudhomme ne s'est pas arrêté au manichéisme ; la conclusion de ce plaidoyer pathétique est plutôt empreinte d'un stoïcisme mâle et résigné ; il ne pouvait respirer à l'aise dans cette atmosphère raréfiée, et c'est à la conception dantesque du *Bonheur* qu'il faut demander le dernier mot de ses espérances, je n'ose écrire : de ses certitudes.

C'est le privilège de la haute poésie de transposer les idées pures en émotions vives, et de les incorporer à un symbole ; l'appel au cœur, inspiré de Pascal, avait déjà suggéré l'hymne magnifique, véritable dithyrambe de la conscience, qui couronne le poème de la *Justice* ; il restait à parfaire la symétrie entre les données de l'aspiration esthétique et celles de l'aspiration morale, car l'être humain, chrysalide obscure de l'*angelica farfalla* (papillon angélique), jadis chantée par l'Alighieri, posséderait vainement le germe d'une éclosion ultérieure si la vertu de l'effort personnel ne lui conférait pas un titre positif à la félicité. La logique de l'évolution permet d'espérer l'apparition, dans une sphère meilleure, de formes harmonieuses aussi différentes de la vie actuelle que celle-ci l'est à son tour des ébauches enfouies sous l'écorce terrestre.

Toutefois, une condition s'impose : la liberté ne peut abdiquer sans déchéance, même en vue du bonheur ; elle s'achève au contraire, s'exalte et se dépasse par le sacrifice, et tel est le thème héroïque des amours de Faustus et de Stella.

Après avoir décrit avec éclat les joies épurées de cet Éden astral où la mort introduit le couple bienheureux, le poète interrompt son idylle métaphysique par un brusque rappel des voix douloureuses de la Terre, faisant irruption au sein de leurs délices.

Nous évoquions les souvenirs de Dante et de Milton ; c'est plutôt l'Éloa de Vigny qui serait la sœur aînée de Stella ; tandis que Faustus hésite à consommer le sacrifice qui les ramè-

nerait ici-bas, la triste humanité s'éteint sur notre globe ; alors Stella s'offre à devenir l'Ève nouvelle d'une race future qui ne sera pas davantage affranchie de la loi des épreuves.

Sans doute, pour ménager la sensibilité du lecteur, M. Sully-Prudhomme n'a pas immolé son Isaac : la Mort, docile exécutrice des arrêts de l'Arbitre éternel, au lieu d'accomplir ce vœu sublime, ravit d'un coup d'aile Faustus et Stella au paradis suprême.

C'est le triomphe de la Charité, plus beau que les triomphes allégoriques de Pétrarque, et qui le cède seulement aux incomparables tercets de la vision de Béatrice.

Nous féliciterons l'auteur d'avoir si bien compris que le sacrifice fait partie intégrante de la dignité et de la destinée humaines ; nous permettra-t-il de lui reprocher une tendance *pélagienne*, issue peut-être d'une excessive et d'ailleurs légitime réaction contre le jansénisme de Pascal ?

Si l'école de Port-Royal, qui n'est point, même au XVIIe siècle, l'interprète autorisé de la doctrine chrétienne, exagérait le rôle de la grâce, ou mieux, en dénaturait le concept, ce n'est pas un motif pour exclure, avec une sorte de susceptibilité jalouse, toute idée d'un concours divin dans l'œuvre de la Rédemption et dresser un Christ imaginaire en face du Christ de l'histoire (1).

Nous préférons compléter le rapprochement avec la *Divine Comédie* — on sait que Dante adopta ce titre parce que l'épopée d'outre-tombe aboutit à un dénouement heureux — en citant les lignes souriantes qui assimilent « l'histoire du monde accidentel à une représentation dramatique, où, après de longues fiançailles troublées par mille épreuves, le rideau tombe sur le mariage désiré (2) ».

Ce rajeunissement discret du mythe de Psyché pourrait être proposé à quelque jeune poète, que n'effrayerait pas l'exemple honorable de M. de Laprade.

L'influence de Pascal sur M. Sully-Prudhomme se retrouve

(1) Cf. *Op. cit.*, p. 449. M. Hémon accuse l'opposition en termes qui dépassent, nous aimons à le croire, la pensée du poète.

(2) *Op. cit.*, p. 411. Si l'on veut connaître la manière chrétienne et moderne d'envisager le problème d'outre-tombe, qu'on lise le poème de Newman, intitulé : *Le Songe de Gerontius*. Cette œuvre distinguée respire une sérénité douce, qui rappelle Fénelon.

dans son *Pragmatisme*, pour employer une expression à la mode ; il reprend et transforme le *pari* fameux, et puisque M. Hémon a souligné tout ce passage, nous allons le reproduire en entier. « ... Parions donc pour la véracité du verbe obscur et cependant impératif qui, dans les plus intimes profondeurs de notre être, nous intime l'ordre de valoir en collaborant à l'œuvre d'universelle ascension vers l'idéal mystérieux de la nature. En face du terrible problème que le mutisme du monde extérieur impose à la volonté humaine, adoptons la solution que nous impose la voix intérieure de la conscience. Nous admettons l'utilité de l'instinct chez les bêtes ; admettons l'intérêt, par conséquent, l'objectivité du sens moral et du sens esthétique, chez l'homme, puisque sans cette révélation spontanée l'homme n'est pas plus capable d'agir en homme que l'animal sans l'instinct ne le serait d'agir conformément à sa propre essence, de vivre, en un mot... Ce qu'il engage et risque de perdre en s'y fiant, ce n'est, à proprement parler, rien d'humain, car c'est la part du bonheur qu'il a en commun avec les espèces inférieures ; s'il veut être réellement homme, il ne saurait y attacher un prix comparable à l'avantage que lui offre la grande probabilité d'accomplir sa vraie destinée en sacrifiant cette part grossière de bonheur à la chance d'une félicité digne de lui (1). »

C'est le καλὸς κίνδυνος de Platon, l'εὐέλπιδας εἶναι πρὸς τὸν θάνατον de l'apologie de Socrate, et cela peut être le sommet de la sagesse antique ; mais, après vingt siècles de christianisme, si tel est le bilan des découvertes modernes, on conçoit le désenchantement de ceux qui, sans avoir l'idolâtrie de la science, voudraient recevoir d'elle seule les solutions libératrices.

L'égoïsme est absent de l'œuvre si noble de M. Sully-Prudhomme ; ce parnassien de la veille craint de ne pas payer sa dette sociale s'il ne joint pas la palme du juste au laurier poétique (2), et loin de s'égarer dans les chimères d'un internationalisme qui n'impose pas d'assez pressants devoirs à la fraternité, il aime à saluer chez notre grand Pasteur le type

(1) *Op. cit.*, p. 445.

(2) Voir l'éloquente apostrophe à Chénier, et plusieurs renvois aux recueils de l'auteur. *Ibid.*, pp. 422 et suiv. ; *L'Éloge de Pasteur*, p. 429 ; *L'Apothéose du Zénith*, p. 438.

accompli du savant patriote, et adopte l'excellente formule : « A l'Humanité mon amour, à la France ma prédilection. »

Sans doute, il exalte les héros du *Zénith* et leur promet une sorte d'immortalité collective qui a le tort de ressembler à celle d'Auguste Comte ou de Georges Éliot, mais il a l'esprit trop clairvoyant, le cœur trop tendre pour se faire illusion sur l'efficacité de cette vague récompense qui chargerait l'humanité future d'acquitter les dettes du présent vis-à-vis de personnalités à jamais disparues.

Comme l'a fort bien dit M. Jules Lemaître, l'action est un remède, elle n'est pas une solution ; la rêverie, même sous sa forme la plus relevée et la plus féconde, celle qui engendre la contemplation esthétique et s'épanouit en chefs-d'œuvre, n'est qu'un narcotique.

Comment ferait-elle oublier à la race le poids de ses misères, puisque l'artiste lui-même expie la courte ivresse de sa fantaisie créatrice par l'invincible mélancolie que notre poète, émule de Pascal et de Faust, a traduite d'une manière si poignante ?

Et j'ignore si le lyrisme de certaines pièces est moins touchant que la simple prose de la préface où M. Sully-Prudhomme dresse avec une évidente sincérité l'inventaire de ses acquisitions intellectuelles plutôt négatives, en regard des timides aspirations qu'il s'excuse presque de caresser et qu'il impute à son tempérament de rimeur, porté au mysticisme ; la page sur laquelle nous voulons prendre congé de lui évoque la nuit fameuse de Jouffroy, mais elle renferme aussi l'espérance d'une aurore.

« Il m'est arrivé, le soir, dans le recueillement qui chez moi précède le sommeil, d'entendre une voix intérieure murmurer l'équivalent de ces paroles : Encore un jour écoulé, un degré de plus descendu sur le sombre escalier dont l'insensible pente m'entraîne fatalement dans l'inconnu... Mais qui sait ? au lieu d'une chute ne serait-ce pas au contraire une ascension que je fais ainsi peu à peu ?

« Ne suis-je pas comparable à un aveugle qu'un aéronaute aurait emporté dans sa nacelle et qui, ne disposant ni de la soupape, ni du lest, ni du baromètre, ne saurait dire s'il s'élève ou s'abaisse dans l'infini sans plancher ni plafond et ne pourrait distinguer s'il y fait jour ou nuit ? Peut-être à mon insu ma carrière est-elle ensoleillée et ascendante. Ah ! je ne m'y

suis pas engagé moi-même ; ce n'est pas moi qui ai bâti et appareillé mon esquif et le dirige. Qui est-ce ? Je l'ignore ; ce constructeur pilote reste muet. Je ne sais pas davantage où il me conduit, mais je ne peux me défendre d'espérer, plus exactement d'aspirer, dès que le beau transparaît dans une forme harmonieuse, plastique ou musicale, car la cécité et la surdité ne me semblent pas entières pour le cœur. Cette forme est pour moi révélatrice d'une félicité qui m'attire : elle fait se tendre délicieusement vers un horizon libérateur les chaînes qui m'attachent à la terre. »

Le choix de la métaphore nous rappelle ces *novissima verba* de Tennyson (*Crossing the Bar*) qui se terminent par un viril acte de foi : « Et j'espère voir mon Pilote face à face, quand j'aurai passé la Barre. »

Tout l'*In Memoriam* de Tennyson est consacré à la discussion pathétique, et souvent minutieuse, du problème de l'immortalité, mais ce n'est pas lui, c'est un autre Anglais, Robert Browning, son émule de gloire, inférieur au Lauréat par les inégalités de la forme, plus grand par l'énergie soutenue de la pensée, qui nous fournira le dernier mot de cette modeste étude.

Dans un drame de jeunesse intitulé *Paracelse,* il a fait revivre l'étrange figure du vieil alchimiste ; sans souci de l'exactitude historique, il l'a érigée en symbole des confuses batailles qui déchirent l'esprit moderne.

Ce *monodrame* est composé de deux parties alternant comme la strophe et l'antistrophe, le flux et le reflux d'une âme inquiète : *Paracelse aspire, Paracelse atteint*... Il atteint quoi ? La fortune ou la gloire ? Oui, un instant, et c'est presque sa déchéance ; mais il atteint surtout la mort, et, dans l'échec apparent de sa poursuite fiévreuse, il aperçoit l'Au-Delà, et, comme un autre Moïse expirant en vue de la Terre meilleure, il la salue d'un regard prophétique.

Tout ce discours de Paracelse, qui date de 1835, renferme de curieuses anticipations *darwiniennes ;* les idées y bouillonnent, sorte de lave incandescente où l'or pur (c'est le défaut capital de Browning) ne se dégage pas assez du minerai en fusion ; certains passages véhéments et suggestifs gagneraient à être rapprochés de l'ouvrage que nous venons d'analyser, et

où la lucidité du style, sa rare puissance d'intensité contenue, soutiennent l'effort un peu roide de l'abstraction.

En revanche, l'optimisme du poète anglais jaillit plus robuste de ce corps à corps avec le sphinx, témoin le cri suprême du lutteur agonisant : « ... si je m'abaisse pour entrer dans une effroyable et sombre mer de brume, ce n'est que pour un temps ; je presse la lampe de Dieu tout contre ma poitrine ; sa splendeur, tôt ou tard, percera les ténèbres ; j'émergerai un jour (1). »

La croyance à la liberté, qui mène au Dieu créateur, est aussi l'appui le plus ferme d'un optimisme fondé en raison : l'évolution aveugle et fatale peut aboutir à la mort du Cosmos, à ce maximum d'*entropie* universelle prédit par certains savants comme l'inévitable corollaire du principe de la dégradation de l'énergie ; la doctrine qui met à l'origine des choses un acte libre, souverainement libéral, parce qu'absolument désintéressé, garantit du coup et motive les plus vastes espérances ; l'esprit demeure confondu devant la Cause première ; le cœur, écho lointain, fidèle jusque dans ses deuils et ses longues attentes, conclut à la bonté, faisant crédit à la Providence.

C'est pourquoi, au lieu de voir, avec M. Hémon, dans l'œuvre philosophique de M. Sully-Prudhomme, le symbole attristant « de l'agonie de la Poésie et de la Foi mystique frappées au cœur par la science grandissante », nous aimons à saluer avec un respect où il entre de la tendresse et de l'anxiété, la lente et progressive ascension d'une âme déjà trop éclairée pour ne pas comprendre que l'Idéal postulé par nos aspirations, c'est la réalité suprême, la Vérité du Dieu vivant (2).

J. MARTIN,
prêtre de Saint-Sulpice.

(1) ... If I stoop
Into a dark tremendous sea of cloud,
It is but for a time ; its splendour, soon or late,
Will pierce the gloom : I shall emerge one day.

Cf. l'admirable pièce *Prospice*, qui est de la vieillesse de Browning.

(2) Ce travail a été montré à Sully-Prudhomme deux mois environ avant sa mort ; il y a reconnu une fidèle exposition de sa pensée, et a été touché de la courtoisie de la discussion.

Sur le problème du mal, ses idées s'étaient modifiées. La souffrance humaine lui semblait explicable, puisque les notions de liberté et de mérite lui donnent un sens. Seule la souffrance chez les animaux demeurait, selon lui, incompréhensible, car il ne voyait pas comment elle peut s'accorder avec la bonté qui, par définition, doit se trouver en Dieu.

LES COURBES RESPIRATOIRES

DANS L'EUPHORIE DES PARALYTIQUES GÉNÉRAUX

Le rythme respiratoire chez l'homme peut être modifié par des causes multiples. La température, la pression atmosphérique, le moment de la journée, l'ingestion d'aliments ou de toxiques, auront leur influence ; mais encore l'état musculaire et somatique, la phonation, et surtout la mentalité même du sujet, son attention, son émotivité, sa suggestibilité. Ce sont ces multiples influences — et d'autres encore tenant à la technique même de la pneumographie — qui rendent parfois si délicates la bonne réalisation et l'analyse d'une courbe respiratoire. Un assez grand nombre d'auteurs parmi lesquels nous citerons avant tous Sikorsky, en Russie, sont pourtant arrivés à des résultats précis, et, dans l'état actuel de nos connaissances, nous sommes autorisés à dire qu'un pneumogramme peut fournir aux physiologistes, aux psychologues ou aux psychiâtres des indications tout aussi précises bien que d'un autre ordre que celles qu'on demande plus fréquemment au sphygmogramme. Nous pensons même que, grâce à la complexité des causes modificatrices et à l'influence prépondérante des causes d'origine psychologique, la pneumographie donnera au psychologue les plus précieuses indications. Mais encore faut-il avoir de la méthode graphique une longue expérience et, ainsi que nous le montrerons ci-dessous, l'employer, chaque fois que cela est possible, concurremment avec d'autres méthodes.

D'une façon générale, les recherches pneumographiques des auteurs ont surtout porté sur des états d'attention ou de dépression. MM. Georges Dumas et Sikorsky sont à peu près seuls à nous fournir une documentation pneumographique sérieuse

sur les états d'excitation. Aussi, parmi les nombreux tracés que nous avons réalisés sur nos malades de l'asile de Ville-juif (2e section hommes), avons-nous plus particulièrement peut-être porté notre attention sur les tracés respiratoires de sujets euphoriques, certains paralytiques généraux, à la période pré-démentielle, par exemple. Il semblait *a priori* que nous devions avoir dans la joyeuse exubérance des états nettement euphoriques une plus grande amplitude respiratoire, d'une part, et, d'autre part, un allongement de la période d'inspiration au détriment de la période d'expiration. Or, les résultats que nous avons obtenus sont de deux sortes.

Dans plus des deux tiers des cas, nos prévisions se sont réalisées. Si, par exemple, nous analysons les graphiques obtenus sur les malades Du. et Gam. (voir fig. 1 et 2) P. G. en pleine euphorie, le premier à peine délirant, le second faisant un délire mégalomane des plus incohérents, nous remarquons une assez belle amplitude respiratoire (1) et une fréquence à peu près normale (16 et 14 mouvements respiratoires par minute, en moyenne). Enfin, et ceci est la caractéristique la plus saillante des états euphoriques, l'inspiration est sensiblement égale, souvent même un peu plus longue que l'expiration. Une analyse minutieuse de chacun des graphiques indiquerait, surtout dans les périodes d'expiration, d'autres modifications qui nous semblent surtout physiologiques et sans grand rapport avec l'état mental. Notons seulement que les poses pathologiques entre expiration et inspiration ou inspiration et expiration sont exceptionnelles chez nos malades euphoriques et que le tremblement généralisé de la P. G. se retrouve sur la plupart de nos graphiques.

Mais nous avons aussi, chez certains de nos sujets, obtenu des résultats parfaitement inattendus : ce sont ceux qui nous sont fournis par les courbes que nous nommerons *courbes paradoxales* (2). Ces courbes sont fournies par des malades en état

(1) Nous nous sommes servis pour toutes ces expériences du même tambour à une même tension et d'un levier de même longueur. Nos amplitudes sont donc comparables entre elles, l'erreur toujours possible devenant négligeable.

(2) Nos résultats expérimentaux ont fait l'objet d'une communication à la *Société de Psychologie*. Séance du 3 avril 1908.

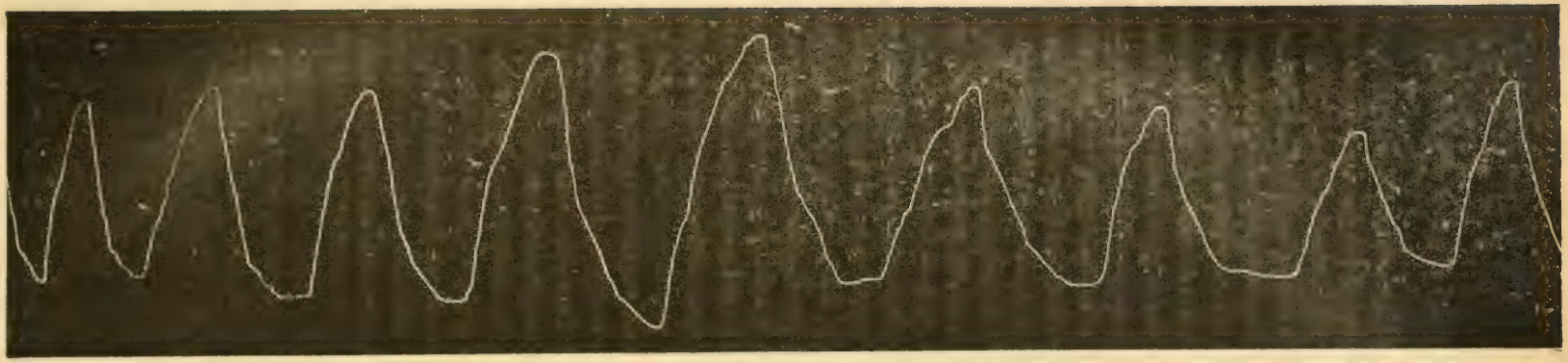


Fig. I. — Pneumogramme obtenu sur le malade Du. — P. G. euphorique peu délirant. La ligne descendante représente l'inspiration, la ligne ascendante l'expiration. Le graphique se lit de gauche à droite. — Temps d'inscription : 35 secondes. — Euphorie caractérisée.

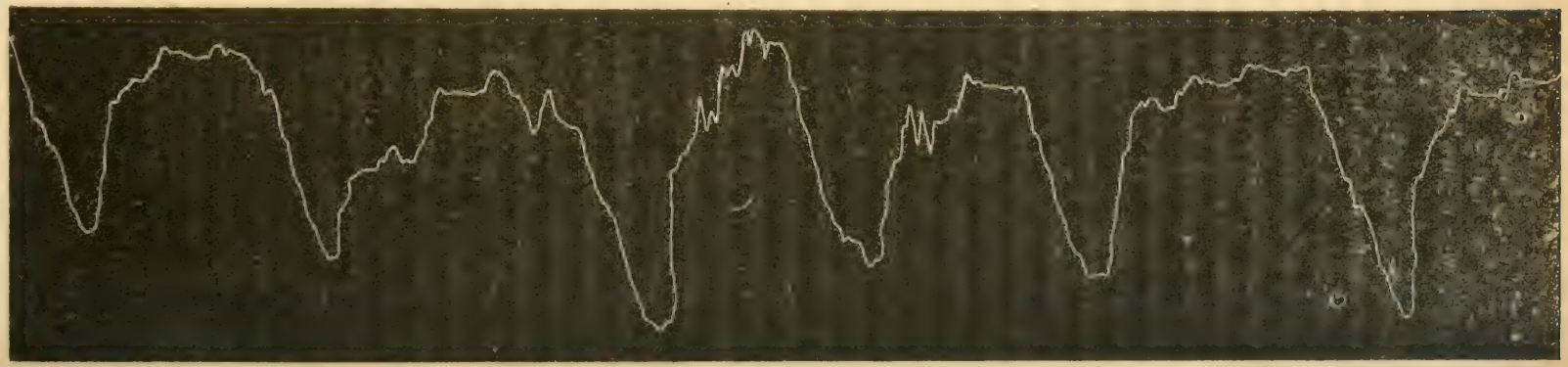


Fig. II. — Pneumogramme obtenu sur le malade Gamb. — P. G. euphorique très délirant. La ligne descendante représente l'inspiration, la ligne ascendante l'expiration. Le graphique se lit de gauche à droite. — Temps d'inscription : 35 secondes. Euphorie caractérisée.

d'euphorie incontestable. Or, si nous ne les avions prises nous-mêmes sur des malades que nous connaissons bien, si on nous les avait présentées en nous demandant de diagnostiquer l'état mental du sujet les ayant fournies, nous les aurions attribuées soit à des sujets sains et en état de calme physiologique, soit même à des mélancoliques ! L'amplitude est très variable, l'expiration s'allonge aux dépens de l'inspiration, comme cela est de règle dans les états mélancoliques. Nous appelons surtout l'attention sur le cas de notre sujet Ab (fig. 3) dont le tracé est presque d'un mélancolique et qui fut, de tous les P. G. que nous mîmes en expérience, le plus nettement euphorique, celui dont nous attendions la courbe la plus caractéristique de cet état d'heureuse exubérance mentale et physique.

Que devons-nous donc penser de ces résultats opposés et de ces courbes paradoxales ?

Il nous semble que nos résultats peuvent donner lieu à plusieurs remarques importantes.

La première est que l'euphorie des paralytiques généraux peut présenter la plus grande diversité, non seulement au point de vue du contenu mental, mais encore au point de vue du mécanisme psychophysiologique. Dans certains cas, le délire répandra son exubérance en transformant les fonctions organiques essentielles ; dans d'autres cas, l'euphorie sera purement centrale, sans modifications périphériques. Notons d'ailleurs que ce double aspect émotionnel nous a toujours semblé absolument indépendant de l'intensité du délire.

Notons ensuite que nos courbes paradoxales semblent être une confirmation de la théorie de Kræpelin, selon laquelle les tares somatiques dépressives pourraient se retrouver juxtaposées ou latentes même dans les états d'excitation.

Nous pouvons aussi nous demander si des courbes respiratoires telles que nos courbes paradoxales n'infirment pas ce qui reste de la théorie périphérique James-Lange ? Il semble bien, en effet, que, dans des cas comme ceux que nous présentons, le phénomène affectif soit purement central et qu'il soit impossible de dire que la joie de nos sujets n'est que l'expression des modifications de la périphérie ou même de leur cénesthésie.

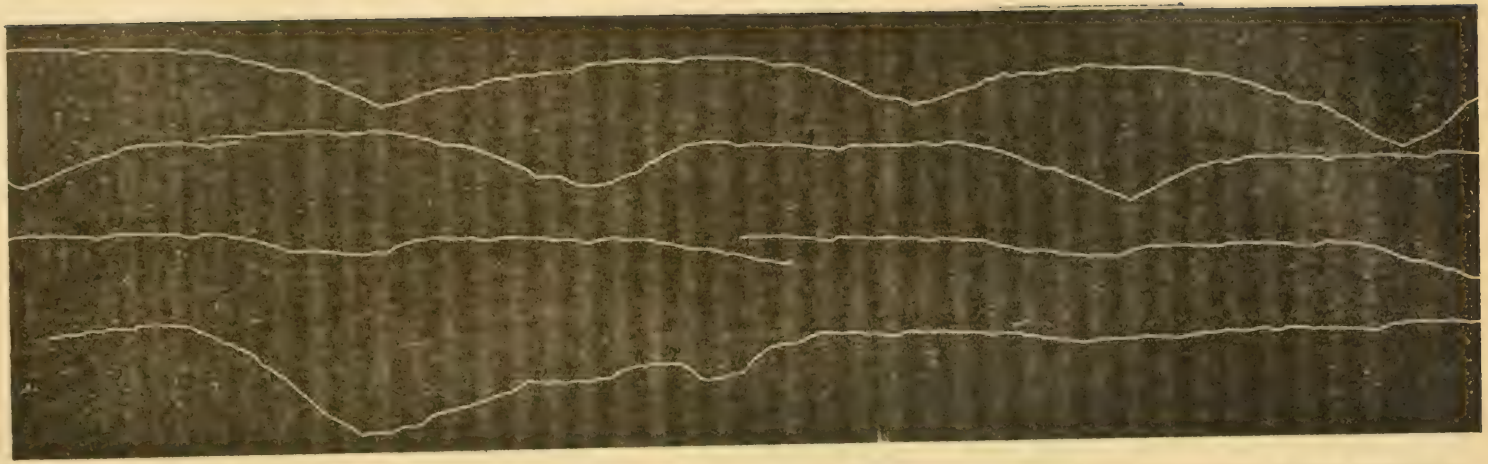


Fig. III. — Pneumogramme obtenu sur le malade Ab. — P. G. très euphorique. La ligne descendante représente l'inspiration, la ligne ascendante l'expiration. Le graphique se lit de gauche à droite. — Temps d'inscription : 6 secondes. — Ce graphique a été réduit de moitié et a été pris à la vitesse moyenne du cylindre de Marey alors que les deux autres graphiques ont été pris à la vitesse lente, ce qui contribue encore à le différencier des deux autres graphiques ci-dessus reproduits. Mais à l'analyse on retrouve tous les signes de l'état mental dépressif et sur tous l'allongement si caractéristique du temps d'inspiration. Nous possédons cinq graphiques pris à des jours et à des heures différentes sur ce malade, et qui revêtent les mêmes caractères.

Enfin, nos courbes paradoxales appellent l'attention sur la valeur même des méthodes graphiques en psychologie. En plus des phénomènes d'ordre uniquement physiologique qui viennent perturber un rythme fonctionnel quelconque et qu'il est parfois assez délicat d'isoler des états psychologiques, des courbes comme celles que nous avons obtenues montrent bien que, dans certains cas, des aspects cependant très nets de l'émotivité n'ont aucune influence sur notre rythme respiratoire. Nous sommes pourtant loin de penser que ces exceptions infirment la valeur des graphiques respiratoires en tant qu'expression de phénomènes psychophysiologiques et psychopathologiques. Mais, outre qu'elles commandent aux expérimentateurs les plus grandes précautions dans leur dispositif expérimental, elles nous conduisent à formuler cette opinion à laquelle nous voudrions donner toute la valeur d'une conclusion :

Qu'il ne faut jamais étudier un phénomène psychologique chez un malade par une seule méthode ; l'emploi de plusieurs méthodes dont les résultats se corroboreront ou se compléteront est indispensable.

Dr A. MARIE et Raymond MEUNIER,
Directeur *Préparateur*
du Laboratoire de Psychologie pathologique
de l'École pratique des Hautes-Études
(Asile de Villejuif).

LE MOUVEMENT ABSOLU ET LE MOUVEMENT RELATIF

XIII

ALBERT DE SAXE

De saint Thomas d'Aquin à Walter Burley, une évolution lente et continue a détourné les maîtres de la Scolastique de la théorie du lieu qu'Averroès avait formulée, et cela pour les amener à une doctrine qui rappelle de très près celle de Damascius et de Simplicius.

Cette évolution s'est trouvée interrompue par un brusque et complet retour à l'Averroïsme, tenté par le plus brillant des partisans que le Commentateur ait comptés au XIVe siècle, par Jean de Jandun.

Le système de Jean de Jandun heurtait de front les opinions qui jouissaient alors de la faveur de l'Université de Paris.

Les arguments qui servaient à édifier ce système usaient, à titre d'axiomes, de diverses propositions empruntées à la philosophie d'Averroès, et la plupart de ces propositions figuraient parmi celles que l'Assemblée des docteurs en Sorbonne avait formellement condamnées en 1277.

D'autre part, les corollaires de ce système devaient conclure à l'impossibilité, pour un orbe céleste, de se mouvoir d'un mouvement de rotation qui n'eût pas, en son centre, un corps immobile ; selon ces corollaires, le mouvement d'un épicycle ou d'un excentrique devenait inconcevable ; c'est par un véritable illogisme que Jean de Jandun gardait sa confiance au système de Ptolémée ; s'il eût été conséquent avec ses propres principes, il eût, comme son maître Averroès, rejeté l'astrono-

mie de l'Almageste pour se rallier à la théorie des sphères homocentriques.

Combattre l'Averroïsme renaissant ; appeler les doctrines de la Physique au secours des décisions théologiques formulées par la Sorbonne ; sauvegarder le système de Ptolémée menacé ; dans ce but, renouer la tradition de Duns Scot, d'Occam, de Burley, que Jandun avait brisée : telle va être l'œuvre de l'École terminaliste de Paris et, en particulier, de son plus brillant représentant au milieu du XIVe siècle, d'Albert de Saxe.

Comme Jean de Jandun, comme Walter Burley, Albert de Saxe définit (1) le lieu d'un corps : la surface par laquelle le contenant touche ce corps ; mais il ne donne pas à cette formule le sens que Jandun et Burley lui attribuent : « Ceux qui regardent la surface comme une réalité indivisible surajoutée au corps prennent cette proposition au pied de la lettre. » Albert de Saxe n'est pas de ceux qui suivent ainsi l'opinion de Duns Scot ; il se range, à ce sujet, parmi les fidèles disciples d'Occam ; il se refuse à regarder les diverses grandeurs que considère le géomètre, la ligne, la surface, le volume, comme des réalités distinctes du corps : « C'est un péché (2) de rendre compte des choses en invoquant un plus grand nombre de réalités, lorsqu'on peut en rendre compte à l'aide d'un moindre nombre ; or, si nous supposons que la grandeur n'est pas une réalité distincte du corps étendu, nous invoquons un moindre nombre d'entités que si nous faisions de cette grandeur et de ce corps deux réalités distinctes, et cependant nous expliquons aussi bien toutes choses. »

L'opinion d'Albert de Saxe à ce sujet était d'ailleurs commune à tous les Terminalistes de l'École parisienne. Son illustre contemporain Nicole Oresme a publié un traité (3), encore inédit, où il traite de la mesure et de la représentation géo-

(1) *Acutissimæ quæstiones super libros de physica auscultatione ab* Alberto de Saxonia *editæ :* in lib. IV quæst. I : Utrum locus sit superficies ?

(2) Alberti de Saxonia *Quæstiones super libros de physica auscultatione :* in lib. I quæst. VI : Utrum omnis res extensa sit quantitas ?

(3) *Tractatus de figuratione potentiarum et mesurarum difformitatum.* In fine : Explicit *tractatus* Magistri Nicholai Oresme *de uniformitate et difformitate intensionum.* (Bibliothèque nationale, fonds latin, Ms. n° 7371. Fol. 214, recto, à fol. 266, recto.)

métrique de toute espèce de quantités et de qualités. En ce traité, Nicole Oresme insiste à plusieurs reprises (1) sur le principe : Le point, la ligne, la surface, n'existent nullement en réalité ; ce sont des abstractions que l'on imagine en vue de connaître les mesures des choses ; mais si l'on veut attribuer à ces indivisibles une réalité physique et les regarder comme doués de qualité, on se heurte à des contradictions.

Lors donc qu'Albert de Saxe définit le lieu comme la surface du contenant, il ne prend pas cette formule au pied de la lettre (2) ; en réalité le lieu est un corps ; s'il substitue le mot *surface* au mot *corps*, c'est afin de marquer que le contenant est lieu par le fait qu'il touche le contenu, et que ce contact est établi seulement selon les deux dimensions d'une surface, sans que la profondeur y joue aucun rôle.

Le lieu étant en réalité un corps, une partie du corps contenant, on peut, à un même corps, attribuer une série de lieux différents dont chacun soit contenu dans le précédent. Occam avait formulé cette proposition qui découle de sa définition du lieu, et Burley en avait tiré argument contre cette définition. Albert de Saxe se range pleinement du parti de Guillaume d'Occam ; voici l'exposé qu'il en donne (3) :

« A un même corps contenu correspondent une infinité de lieux proprement dits. L'orbe de la Lune, en effet, est le lieu propre de l'ensemble des corps inférieurs. Or, il est clair que cet orbe a une certaine épaisseur. Divisons cet orbe en deux moitiés par une sphère qui lui soit concentrique ; une de ces deux moitiés sera immédiatement contiguë au feu et l'autre non ; la première de ces deux moitiés sera encore le lieu de l'ensemble des êtres inférieurs, car elle contient cet ensemble et rien d'autre. La moitié de cette moitié sera de même le lieu de cet ensemble, et ainsi de suite à l'infini... Le raisonnement que l'on vient de faire à propos de l'orbe lunaire peut se répéter au sujet du lieu propre de n'importe quel corps. »

1 NICOLE ORESME, *Op. cit.*, tertiæ partis capp. IV et XII ; foll. 261, recto, et 265, verso.

(2) ALBERTI DE SAXONIA *Quæstiones super libros de physica auscultatione ;* in lib. IV quæst. I.

3) ALBERTI DE SAXONIA *Quæstiones super libros de physica auscultatione ;* in lib. IV quæst. II : Utrum locus sit equalis locato ?

C'est péché, dit Albert de Saxe à la suite du *Venerabilis Inceptor*, de multiplier les êtres sans nécessité. Il ne fera donc pas du lieu une entité surajoutée à la surface. Il consentira bien à dire (1) que le lieu est comme une passion dont la surface du contenant est le sujet, mais par là, il entendra seulement que le mot lieu comporte une désignation plus particulière que le mot surface ; outre ce que marque le mot surface, le mot lieu indique que cette surface contient quelque autre corps ; au point de vue de la réalité, le lieu, la surface et le corps sont une seule et même chose.

Albert a pleinement admis la définition du lieu que Guillaume d'Occam avait posée ; il en résulte qu'il doit admettre également les opinions du *Venerabilis Inceptor* touchant l'immobilité du lieu.

Le lieu est un corps ; le lieu est donc mobile (2), en dépit des affirmations du Commentateur et de ses partisans.

Ce mouvement du lieu ne résulte pas nécessairement du mouvement du corps contenu. Le corps contenu peut éprouver un mouvement de rotation sans que le lieu change ; « le vin peut tourner dans la pinte bien que la pinte demeure en repos » ; mais cela n'est vrai que du mouvement de rotation ; si le corps contenu éprouve un mouvement de translation, le lieu de ce corps se meut nécessairement ; « si une pierre tombe dans l'eau, les parois d'eau qui formaient son lieu viennent, à chaque instant, se conjoindre derrière elle ».

Le lieu se meut lorsque le corps contenant se meut ; il n'en résulte pas que le corps contenu se meuve en même temps ; « sinon, les tours de Notre-Dame se mouvraient sans cesse, car l'air qui les entoure change à chaque instant ».

Mais il s'agit là du mouvement du lieu matériel ; ne peut-on, avec Gilles de Rome, dire que le lieu formel des tours de Notre-Dame ne varie pas, parce que ce lieu formel est constitué par la distance de ces tours à l'orbite céleste ou à quelque

(1) Alberti de Saxonia *Quæstiones super libros de physica auscultatione :* in lib. IV quæst. IV : Utrum diffinitio loci sit bona, in qua dicitur : locus est terminus corporis continentis immobile primum ?

(2) Alberti de Saxonia *Quæstiones super libros de physica auscultatione :* in lib. IV quæst. III : Utrum locus sit immobilis ?

autre corps fixe, et que cette distance demeure toujours la même ?

Il n'est pas vrai que la distance d'un corps immobile à l'orbe céleste ou à un autre corps immobile demeure toujours la même. Les Terminalistes n'admettent pas qu'une grandeur mathématique, considérée isolément, ait aucune réalité ; la distance de deux corps n'est rien hors des corps qui se trouvent entre les deux premiers ; quand ces corps intermédiaires changent, elle ne reste pas la même distance, elle devient une autre distance. « Il y a longtemps que les tours de Notre-Dame sont immobiles ; et cependant, pendant tout ce temps, leur distance à l'orbe de la Lune n'est pas demeurée la même ; les corps intermédiaires, en effet, ont changé : l'air et le feu qui se trouvent entre ces tours et l'orbite lunaire se meuvent sans cesse ; or la distance n'est pas autre chose que les corps intermédiaires entre les deux corps distants. »

Entre deux corps immobiles, la distance ne demeure pas toujours la même, mais elle demeure la même *par équivalence ;* à deux instants différents, les distances de ces deux corps sont numériquement distinctes ; mais elles sont équivalentes entre elles ; le géomètre leur attribue la même mesure.

C'est dans ce sens qu'il convient de modifier la définition du lieu formel que Gilles de Rome avait donnée : « On nomme *lieu formel* la distance du corps logé à l'orbite lunaire ou aux objets de ce Monde qui demeurent immobiles ;... lorsqu'on parle de distance à l'orbite ou aux corps immobiles, on veut dire que le même lieu correspond toujours à une égale distance, et une distance de grandeur différente à un autre lieu ; on considère une distance comme demeurant la même par équivalence, et non pas au sens numérique. » — « ...On peut dire alors qu'un corps demeure immobile lorsqu'il demeure dans le même lieu, en entendant le mot lieu au sens formel, et en prenant les mots : *le même* non pas au pied de la lettre, mais comme signifiant *équivalent*... En ce sens, je puis dire que je suis en ce moment au même lieu qu'au début de la leçon, parce que la distance entre l'orbite lunaire et moi a une longueur égale à celle qu'elle avait alors, et qu'il en est de même de la distance entre l'un de vous et moi. »

Voici maintenant Albert de Saxe aux prises avec le problème qu'Averroès appelait une grande question : La dernière sphère est-elle en un lieu ?

Inspirée par la définition du lieu qu'Occam avait donnée, la réponse d'Albert est formulée plus nettement encore que celle du *Venerabilis Inceptor;* le désir de dissiper certains doutes qui avaient embarrassé Walter Burley contribue assurément à préciser cette réponse.

La sphère ultime, la neuvième sphère, selon l'opinion alors unanime des astronomes, n'a pas de lieu (1), puisqu'elle n'a pas de contenant. Elle n'a de lieu ni par elle-même, prise en son ensemble, ni par ses parties (2), contrairement à ce qu'ont soutenu tant d'auteurs, depuis Aristote et Thémistius jusqu'à saint Thomas d'Aquin. Peut-on, du moins, dire avec le Commentateur que l'orbite suprême est en un lieu par accident, à savoir par son centre ? Encore que l'opinion du Commentateur puisse être entendue dans un sens juste, comme on le verra bientôt, les expressions dont il se sert sont impropres (3) ; à proprement parler, la neuvième sphère n'a pas de lieu, même par accident.

Les Scotistes tels que Jean le Chanoine refusaient au dernier orbe toute espèce de lieu ; mais ils lui accordaient un *ubi, ubi* d'un genre particulier, d'ailleurs, auquel ils donnaient le nom d'*ubi* actif ; à la neuvième sphère, privée de lieu, Albert va-t-il, lui aussi, attribuer un *ubi ?*

Disciple d'Occam, Albert de Saxe n'admet nullement l'existence de cette entité que les Scotistes désignent par le nom d'*ubi*. Selon les disciples de Scot, « le prédicament *ubi* désigne un certain rapport réel (4), distinct de la substance et de la

(1) Alberti de Saxonia *Quæstiones super libros de physica auscultatione :* in lib. IV quæst. VII : Utrum omne ens sit in loco ?

(2) *Quæstiones subtilissimæ* Alberti de Saxonia *in libros de Cælo et Mundo :* in lib. I quæst. I : Utrum cuilibet corpori simplici insit naturaliter tantum unus motus simplex ?

(3) Alberti de Saxonia *Quæstiones super libros de physica auscultatione ;* in lib. IV quæst. VII.

(4) *Logica* Albertucii. *Perutilis logica* excellentissimi sacre theologie professoris magistri Alberti de Saxonia ordinis eremitarum Divi Augustini : per reverendum sacre pagine doctorem magistrum Petrum Aurelium Sanutum Venetum ejusdem ordinis professum : quam diligentissime castigata : nuperrime-

qualité ; ce rapport provient de la circonscription du corps contenu par le lieu. A leur avis, pour que l'on puisse dire qu'un corps a un *ubi*, il faut qu'il existe un rapport réel distinct à la fois du lieu et du corps qu'il contient ; le corps logé serait le sujet de ce rapport, qui serait dans le lieu seulement à titre de relation... Mais cette opinion n'est pas exacte... Elle superpose inutilement une réalité nouvelle au lieu et au corps contenu... Les termes du prédicament *ubi* ne doivent pas être regardés comme des choses distinctes de la substance et de la qualité. »

Dès lors, si l'on dit qu'un corps a un *ubi* (1), qu'il est quelque part (*alicubi*), on voudra simplement dire qu'il est au dessus, ou au dessous, ou à côté, ou autour de quelque autre corps ; dans ce sens, on peut dire que la neuvième sphère céleste a un *ubi*, car il est exact qu'elle entoure les autres sphères et qu'elle est au-dessus de ces sphères.

On peut dire encore qu'un corps est en un lieu lorsqu'il existe un terme de comparaison tel que nous puissions reconnaître que ce corps se meut ; c'est en ce sens que le Commentateur a pu dire que la Terre était le lieu du Ciel ; c'est en effet la position du Ciel par rapport à la Terre qui nous fait connaître le mouvement du Ciel. « Mais cette manière de parler est impropre ».

Comment la dernière sphère, qui n'a pas de lieu, peut-elle se mouvoir de mouvement local ? Cela ne saurait être ; aussi « la dernière sphère se meut-elle d'un mouvement qui est de même espèce que le mouvement local, mais qui n'est cependant pas un mouvement local (2) ».

Ce mouvement qui n'est pas le mouvement local, mais qui est de même espèce que le mouvement local, est celui dont l'Univers serait animé si la Cause première lui imprimait une

que impressa. — Colophon : Explicit perutilis logica ...impressa Venetiis ere et sollertia Heredum Domini Octaviani Scoti civis Modoetiensis et sociorum. Anno a Christi ortu MDXXII. Die XXII mensis Augusti. Tractatus primi cap. XXV : De predicamento quando et aliis sex predicamentis ; fol. 10, col. d.

(1) ALBERTI DE SAXONIA *Quæstiones super libros de physica auscultatione* : in lib. IV quæst. VIII.

(2) ALBERTI DE SAXONIA *Quæstiones super libros de physica auscultatione* ; in lib. IV quæst. VII. — *Quæstiones in libros de Cælo et Mundo* : in lib. I quæst. I ; in lib. II quæst. VIII : Utrum omne cælum sit mobile ?

translation (1) ; l'Univers, en effet, n'a pas de lieu, en sorte qu'il est incapable de mouvement local. Il est vrai (2) qu'Aristote et le Commentateur nieraient que l'Univers puisse subir une translation ; mais (3) un des articles décrétés par les théologiens de Paris soutient que Dieu peut le déplacer ainsi.

Pour démontrer toutefois l'impossibilité d'un tel déplacement, n'a-t-on pas cette proposition, formulée au *De motibus animalium*, que tout corps qui se meut requiert un corps fixe extérieur à lui-même ? Avec infiniment de bon sens, Albert de Saxe rejette (4) l'autorité de ce texte que tant de commentateurs avaient invoqué avant lui : « Dans le *De motibus animalium*, Aristote parle seulement du mouvement progressif des animaux ; en son mouvement, tout animal a besoin d'un appui fixe... Mais le Ciel n'a nul besoin d'un tel appui. »

Mais ne peut-on démontrer autrement l'impossibilité d'une translation de l'Univers ? « Se mouvoir (5) c'est se comporter à chaque instant d'une manière différente par rapport à un objet fixe. S'il n'existait aucun objet fixe, il paraît bien que le Ciel ne saurait se mouvoir. »

Cet argument, que Walter Burley acceptait, n'est pas convainquant : « Pour qu'un corps se meuve, il n'est pas nécessaire que, d'un instant à l'autre, il se comporte différemment par rapport à un objet extrinsèque ; il suffit qu'il se comporte différemment d'une manière intrinsèque. Si Dieu imposait un mouvement de translation à l'Univers entier, ce qu'un des articles formulés à Paris déclare possible, l'Univers ne changerait pas d'un instant à l'autre par rapport à un objet extrinsèque ; mais il éprouverait un changement intrinsèque ; à chaque instant, en effet, il y aurait en lui une nouvelle partie de mouvement. »

Un à un, nous voyons tomber les arguments par lesquels,

(1) Alberti de Saxonia *Quæstiones in libros de physica auscultatione* ; in lib. IV quæst. VII.

(2) Albert de Saxe, *loc. cit.*

(3) Alberti de Saxonia *Quæstiones in libros de Cælo et Mundo* ; in lib. II quæst. X : Utrum illa consequentia sit bona : Cælum movetur, ergo necesse est Terram quiescere ?

(4) Alberti de Saxonia *Quæstiones in libros de Cælo et Mundo* ; in lib. IV quæst. X ; cf. : *Ibid.*, quæst. VII.

(5) Alberti de Saxonia *Quæstiones in libros de Cælo et Mundo* ; in lib. IV quæst. X.

du mouvement du Ciel, les Péripatéticiens et les Averroïstes concluaient à la nécessité d'une Terre immobile au centre du Monde.

D'ailleurs, le lien que ces arguments prétendaient établir entre la rotation uniforme d'une orbite céleste et la présence d'un corps immobile au centre de cette orbite n'existe manifestement pas : « Selon les astronomes, l'épicycle tourne autour de son propre centre ; et cependant, en ce centre, il n'existe aucun corps immobile ; la masse sphérique de l'épicycle se meut en son entier. » Les Péripatéticiens et les Averroïstes prétendaient opposer au système de Ptolémée la proposition qu'ils se flattaient d'avoir démontrée ; le système de Ptolémée est invoqué maintenant pour condamner cette proposition.

Il est donc faux de prétendre que la rotation du Ciel exige la présence, au centre du Monde, d'une Terre immobile par rapport à laquelle la position du Ciel puisse changer d'un instant à l'autre. « La Terre et le Ciel pourraient se mouvoir tous deux, et cependant, bien que la Terre ne fût pas en repos, la position du Ciel par rapport à la Terre changerait d'instant en instant. C'est seulement dans le cas où la Terre et le Ciel tourneraient dans le même sens et avec la même vitesse angulaire de rotation que la position du Ciel par rapport à la Terre demeurerait invariable. »

Parmi les arguments qui, du mouvement du Ciel, concluent au repos de la Terre, il en reste un auquel Albert de Saxe déclare donner son approbation plutôt qu'à tous les autres : c'est l'argument proposé par Jean de Jandun : La génération et la corruption des êtres sublunaires exigent que la situation du Ciel par rapport à la Terre change d'instant en instant ; puis donc que le Ciel se meut, il faut que la Terre demeure immobile. « Mais, ajoute Albert, il n'est pas nécessaire pour cela qu'elle demeure immobile d'une manière absolue ; il suffit qu'elle ne tourne pas dans le même sens que le Ciel et avec la même vitesse angulaire de rotation. »

D'aucune manière donc le mouvement du Ciel ne requiert l'immobilité de la Terre ; si la Terre est immobile, son repos doit être prouvé par d'autres raisons.

La Théorie péripatéticienne et averroïste qu'Albert vient de

rejeter s'était doublée, au moyen-âge, d'une autre théorie qui lui était fort semblable et qui prétendait la supplanter.

Guidés par certains passages de l'Écriture, bon nombre de théologiens voulaient, au-delà des divers cieux mobiles qu'avaient imaginés les astronomes, poser un dernier Ciel immobile ; Isidore de Séville, Bède le Vénérable, Raban Maur, le Pseudo-Bède, saint Anselme, Pierre Lombard, avaient admis cette supposition. A l'appui de cette opinion théologique, plusieurs avaient cherché des raisons physiques ; Michel Scot, Guillaume d'Auvergne, saint Bonaventure et Vincent de Beauvais avaient ouvert cette voie. Certains physiciens, embarrassés par la « grande question » du lieu de la neuvième sphère, pensèrent en trouver la solution en recourant à cette dixième sphère immobile ; cet « Empyrée », ce « Ciel aqueux », enveloppant la dernière orbite, lui fournissait un lieu ; il était le terme fixe auquel pouvaient être rapportés les mouvements des cieux ; il assurait la fixité aux deux pôles autour desquels tournaient tous les autres orbes.

Il semble que cette théorie eût déjà cours au temps de saint Bonaventure et que quelques paroles de celui-ci (1) fissent allusion au rôle de lieu universel attribué à l'Empyrée ; il en parle, en effet, comme d'un orbe immobile « qui est contenant et non contenu ».

En tous cas, la doctrine dont il s'agit est nettement formulée en la *Théorie des planètes* que Campanus de Novare rédigea à la demande du pape Urbain IV (2). Voici en quels termes s'exprime le savant astronome que ce pape avait pris pour chapelain :

« Au-delà de la surface convexe de ce neuvième orbe, y a-t-il quelque autre chose, une autre sphère par exemple ? Cette

(1) Celebratissimi Patris Domini Bonaventuræ, Doctoris Seraphici, Ordinis Minorum, *In secundum librum Sententiarum disputata ;* Secunda pars ; libri secundi distinctionis XIV pars quarta ; quæstio III : Utrum conveniat alicui orbi moveri absque stellis ?

(2) Cet écrit porte le titre : *Opus* Campani *de modo adæquandi planetas, sive de quantitatibus motuum cælestium, orbiumque proportionibus, centrorumque distantiis, ipsorumque corporum magnitudinibus*, dans le ms., n° 7298 du fonds latin de la Bibliothèque nationale ; dans le n° 7401 du même fonds, il est simplement désigné par ces mots : *Theorica planetarum* Campani. Le passage qui nous intéresse en ce moment se trouve au deuxième chapitre après le *Proœmium*.

conclusion ne s'impose pas par nécessité de raison. Mais, instruits par la foi, acquiesçant avec respect à l'opinion des saints docteurs de l'Église, nous confesserons qu'au-delà de ce neuvième ciel se trouve l'Empyrée, où est la demeure des bons esprits. »

L'Empyrée est-il le dixième ciel, directement contigu à la neuvième orbite? Entre cette orbite et l'Empyrée, faut-il placer un ciel aqueux, ce qui attribuerait au ciel suprême le onzième rang? Campanus hésite entre ces deux partis. Mais c'est avec assurance qu'il formule la conclusion suivante :

« Au-delà de la surface convexe de l'Empyrée, il n'y a rien ; elle est la limite suprême de toutes les choses corporelles, la surface la plus éloignée du centre commun de toutes les sphères, c'est-à-dire du centre de la Terre. C'est pourquoi elle est le lieu général et commun de toutes les choses qui sont contenues, car elle contient toutes choses et rien, d'étranger ne la contient. » Ces derniers mots : « *Omnia continens et a nullo alio contenta* » reproduisent presque textuellement la formule dont avait usé saint Bonaventure.

Déjà Duns Scot, en ses *Quæstiones quodlibetales* (1), avait mis à nu l'inanité d'une telle théorie : « Dire que la dernière sphère ne se meut point, ce serait affirmer qu'elle ne se meut point du mouvement local dont elle est capable ; mais de quel mouvement local serait-elle capable si elle n'est en aucun lieu ? » L'hypothèse d'un Empyrée immobile recule, sans la résoudre, la difficulté relative au lieu de l'orbe suprême : tel est le corollaire naturel de la remarque que nous venons d'emprunter au Docteur Subtil.

Comme son maître Jean Duns Scot, Jean le Chanoine fait à cette théorie une brève mais formelle allusion (2) : « La question du lieu du premier mobile donne lieu à des difficultés chez les philosophes, mais non chez les théologiens ; selon les philosophes, en effet, le premier mobile n'est entouré par aucun corps, mais il les contient tous ; selon la foi, au contraire, il est entouré par l'Empyrée. » Fort judicieusement, Jean Marbres

(1) J. DUNS SCOTI *Quæstiones quodlibetales* : quæst. XI.
(2) JOANNIS CANONICI *Quæstiones super VIII libros Aristotelis de physica auscultatione* ; in lib. IV quæst. II.

ajoute : « Mais la difficulté que rencontrent les philosophes pour donner un lieu au premier mobile, la foi la retrouve lorsqu'il s'agit d'attribuer un lieu à l'Empyrée ; en effet, bien que ce ciel ne se meuve pas, Dieu pourrait le mouvoir ; et cependant, au cours de ce mouvement, il ne serait contenu par aucun corps. »

Albert de Saxe, qui rejette (1) comme Jean le Chanoine l'hypothèse d'un dixième Ciel immobile, nous fait connaître les raisons invoquées par les partisans de cette supposition : « Tout corps qui se meut du mouvement local doit être par lui-même *(per se)* en un lieu ; la dernière sphère étant, par elle-même, en mouvement, doit être en un lieu par elle-même ; or, cela ne serait point s'il n'existait au-dessus d'elle une sphère immobile qui la contînt ; le lieu, en effet, est la partie ultime du corps contenant, et le lieu doit être immobile ; il faut donc qu'au-delà de toutes les sphères mobiles, il existe une sphère fixe. »

« Certains physiciens, il est vrai, prétendent résoudre d'une autre manière la même difficulté ; ils disent que ce qui assure un lieu à l'orbe suprême, c'est sa position par rapport à la Terre. Mais cette solution est sans valeur ; par rapport à l'orbe suprême, la Terre ne possède nullement les propriétés qui conviennent au lieu ; elle ne contient pas le corps logé, elle ne lui est pas égale, etc. En outre, le mouvement naturel doit être ordonné au lieu et à la nature de ce lieu ; or, d'aucune manière, le mouvement naturel du Ciel n'est déterminé par la Terre. »

« Aucun corps qui, par lui-même, soit mobile n'a, en soi, son appui fixe ; il lui faut, hors de lui, un corps immobile qui lui fournisse cet appui fixe, comme on le voit au livre *Du mouvement des animaux ;* mais les orbes célestes ne peuvent trouver en la Terre le principe qui les fixe ; ce serait plutôt l'inverse qui serait vrai ; il faut donc, au nombre des orbes célestes, placer un Ciel immobile, d'où tous les autres tirent leur fixité. »

Telles sont les raisons qu'invoquaient les partisans de l'hy-

(1) Alberti de Saxonia *Quæstiones in libros de Cælo et Mundo :* in lib. II quæst. VIII.

pothèse nouvelle pour la substituer à l'hypothèse d'Aristote et d'Averroès ; mais les arguments par lesquels Albert de Saxe a ruiné celle-ci sont tout aussi forts pour renverser celle-là. Le premier mobile se meut sur place, d'un mouvement de rotation, sans que sa fixité ait besoin d'aucun support extrinsèque, que ce support soit la Terre ou l'Empyrée ; s'il n'a aucun mouvement de translation, il le doit « à sa nature et à la volonté de Dieu ».

(A suivre.)

PIERRE DUHEM,
Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de Physique théorique
à la Faculté des Sciences de Bordeaux.

L'ŒUVRE CRITIQUE DE M. PIERRE LASSERRE

Le nom de M. Pierre Lasserre est arrivé au public par ses deux thèses, *Le Romantisme français, essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXe siècle,* et *Les Idées de Nietzsche sur la musique.* Toutefois pour bien comprendre une œuvre qui a suscité une vive attention, des acclamations, des dénigrements, des polémiques, et pour en juger de façon non point passionnée, mais simplement avertie, il me paraît nécessaire de consulter un livre antérieur de M. Pierre Lasserre, *La Morale de Nietzsche,* publié en 1903, mais contenant des études qui, à leur tour, remontaient à cinq et six années (1).

Je ne sais pas bien l'âge de M. Pierre Lasserre, qui est évidemment jeune, mais pas tout jeune. Du temps qu'il l'était, il me paraît difficile qu'il n'ait pas subi l'esprit du siècle, qui règne à peu près en maître dans les Universités où il est allé à l'école, et qui venait à lui par les livres les plus imposants et les plus séducteurs de notre littérature moderne. Un esprit tendre ne peut être défendu contre ces influences que par une tradition bien forte, une formation bien rare. S'il les a senties et s'il y a cédé, il fut, selon ses définitions, plus ou moins romantique ; s'il fut romantique, il fut au moins indirectement disciple de Rousseau. Or, un temps vint où, servi par une sérieuse connaissance de la langue allemande, il lut Nietzsche et y prit le goût le plus vif. Je m'aventure à énoncer qu'en cela il se guérissait d'un Rousseau par un autre : fortune qui n'arrive qu'à ceux qui ont en eux des ressources de guérison et qui peut-être ont commencé d'eux-mêmes la cure. C'est dire qu'ils ne sont pas légion ; tout de même, Nietzsche exerce à l'heure qu'il est une action inverse de redressement sur un assez bon nombre de Français, pour que le cas de M. Pierre Lasserre ne soit pas une singularité sans portée, mais

(1) Ce livre, comme les précédents est édité, par la *Société du Mercure de France.* Les thèses sont de 1907, et la *Revue de Philosophie* les a signalées en leur temps.

plutôt un phénomène représentatif très digne d'être remarqué pour l'histoire intellectuelle de ce temps.

Je ne puis m'attarder à instituer entre Rousseau et Nietzsche un parallèle où les rapprochements se présenteraient d'eux-mêmes, mais, à l'avantage du second, se résoudraient souvent en antithèses. Je n'aime pas Nietzsche pour beaucoup de raisons, dont l'une est sans doute que je n'ai eu aucun besoin de lui, et voyant de part et d'autre deux naturalistes, il ne me semble pas que Nietzsche sache se placer sur un plan décidément supérieur à celui de son antagoniste. Sans doute, il fait plus de cas de l'intelligence, mais Rousseau lui rendait hommage à sa manière par la rigueur d'une logique que l'autre dédaigne, et où il trouvait moyen d'ailleurs d'introduire une sophistique qui ne craint aucune comparaison ; tous deux en somme, possédés par la sensibilité ou plutôt par la fureur du sentiment, et artistes entre qui il n'est pas facile de décider : car si Nietzsche parle une langue qui passe peut-être celle de Gœthe par l'énergie radicale, ce passionné Rousseau approche souvent de celle d'un Bossuet. Laissons tout le reste : en fin de compte, il y aurait cette différence que l'âme de Rousseau est comme d'une assez basse lignée, tandis que celle de Nietzsche serait comme d'une assez bonne extraction.

Dès que M. Pierre Lasserre commença de boire dans Nietzsche l'antidote de « l'erreur » moderne (pp. 18, sq. et de le proposer aux autres, par une qualité de nature, il le filtra. La morale de Nietzsche, telle qu'elle est présentée dans l'article qui donne son nom à ce premier volume, est décantée, clarifiée. Le jeune esprit français en a déjà éliminé ce qu'elle a, fonds et forme, d'incohérent, de morbide, de grossier, de lourd, d'outrageant. Un édifice se dégage, de proportions moyennes, de lignes nettes, sûr, satisfaisant aux regards, et on dirait : propre par rapport à l'œuvre équivoque où il était enfoui et d'où il a été tiré. Avouons que la pensée de Nietzsche se prête à un départ qui la purifie, procédant par fragments, par intuitions variées, sans solides liens, n'ayant quelque unité que dans la psychologie intime de l'auteur. On en peut rejeter les parties choquantes, négliger les inutiles. Quelques idées de Nietzsche sont exposées dans ce livre, dont on sent que l'interprète s'acquitte par conscience et qu'il n'y reviendra pas, telles les absurdités obtenues à coups de sophismes quand Nietzsche met une sorte d'incompatibilité entre l'art et l'esprit religieux, tandis qu'évidemment les plus grandes œuvres d'art sont nées des époques « théologiques » de la civilisation. En effet, il ne peut y avoir d'art positiviste. Un moyen très excellent qu'emploie M. Pierre Lasserre pour corriger les conceptions de son

maître est de les rapporter à celles d'Aristote et de la Grèce, retrouvant ainsi par elles, mais derrière elles des modèles plus beaux et de meilleurs conseillers. Sa pensée dès lors est en mouvement et tend à s'échapper du nietzschéisme en se rapprochant de la France. Un morceau *Sur la hiérarchie* est, dit-il, « un correctif dans le sens de l'humanité, de la cordialité générale et de la bienveillance, un correctif attique et français » (p. 119) de la dure doctrine de l'Allemand. Il la trouve impatiente et brutale ; notre sang qu'il a dans les veines s'insurge et veut de la « bonhomie ». On ne saurait nier pourtant qu'il n'ait pris alors au contact de Nietzsche quelques-unes des idées qui lui demeurent le plus précieuses et dont on ne retrouverait que des corollaires fortement élaborés dans un document tout récent, la lettre à la *Revue du mois*, en septembre 1907. Il sort, de son commerce avec Nietzsche, convaincu qu'un ordre social vigoureux est désirable, nécessaire; que, pour n'être point forcené comme celui que veut l'apôtre de la volonté de puissance, cet ordre toutefois ne saurait se concilier avec l'utopie démocratique, démagogique, visionnaire ; qu'il implique et sanctionne des privilèges (pp. 144, sq.), à savoir, et c'est là l'idée centrale, qu'il doit y avoir hiérarchie de fonctions et de compétences dans la société comme il doit y avoir hiérarchie et subordination de facultés dans l'individu, ce qui ne va pas sans retranchements d'impulsions et sans effort ; que la vaine idéologie est le dissolvant des peuples et, pour en venir là, que la racine de ce mal est dans l'appât de l'infini (p. 96-97), notion qui va de pair avec l'amorphe (*ibid.*), qui a dans le romantisme son expression littéraire p. (106-107) et dont Rousseau a été le premier représentant moderne, le premier prophète (p. 100-101). Si on veut bien considérer que, dès la publication de cet ouvrage, l'auteur annonçait une « Histoire sur la sensibilité romantique » en préparation, on voit le lien avec la principale thèse.

Dans ces conditions, la petite thèse : *Les Idées de Nietzsche sur la musique,* s'offre comme un épisode qui se détache du labeur continu de l'auteur et qui enfin le rejoint. Elle se propose d'établir ce que nous savions par le témoignage de Nietzsche, qu'il s'était déjà dépris de Wagner avant la publication de son fameux manifeste apologétique : « Richard Wagner à Bayreuth » (1876), et d'expliquer en détail quelle évolution d'idées avait sourdement travaillé l'admirateur publiquement enthousiaste. L'exégète s'est servi pour cela des notes et projets posthumes publiés dans les tomes IX, X et XIV des Œuvres et du second volume de la *Vie de Nietzsche* de Mme Förster-Nietzsche. Il nous paraît qu'il a fait des textes un maniement très sagace. Il

montre très bien que de nouvelles pensées germaient et croissaient en Nietzsche qui devaient le mettre un jour en opposition avec l'esthétique de Wagner ; et certes c'était le droit de l'écrivain et même de l'ami de passer à des conceptions nouvelles qu'il jugeait meilleures. M. Lasserre n'a pas entrepris de le justifier des injures dont il a poursuivi Wagner jusqu'à l'opuscule exaspéré : « Nietzsche contre Wagner », et il a bien fait. Il aurait difficilement écarté le soupçon de jalousie d'un homme dont l'ambition malade voyait un préjudice affreux dans toute gloire d'autrui, et s'il est permis de brûler ce qu'on a aimé, cracher dessus n'est pas le trait d'un caractère noble ni sain. M. Pierre Lasserre a limité volontairement son investigation à la période où Nietzsche attribuait à la musique le premier rôle dans la culture de l'esprit et de l'âme de l'homme (préface), et voici, on ne peut pas dire : par quelles raisons, mais par quelles pensées. A la base de tout, il y a le chaos, et le développement se fait par le hasard. La vie est une illusion, la réalité c'est la mort. Dieu est un dilettante qui par la création se distrait de sa souffrance et de sa propre horreur (p. 22). (C'est un Dieu diable, une identité de contradictoires comme chez Hegel.) Les visions que nous avons de l'apparence des choses ne sont que des rêves. Les arts qui les arrêtent et les définissent un moment sont les arts apolliniens ou épiques; ils consolent l'être de son inorganisation absolue. Mais reste le fonds qui déborde toutes les formes et qui s'épand irrésistiblement dans le vertige ; d'où l'art dionysien qui exprime l'ivresse de créer et de détruire : c'est la musique, qui roule l'être dans le néant. Elle n'a rien à voir avec le beau. Le beau n'a son lieu que dans l'art apollinien. La musique, jaillissant plus profondément du débordement même de l'être-néant, est la racine de tous les arts. Il faut bien que l'homme soit artiste pour former des idées et penser, malgré le flux du phénoménisme continuel ; mais les types, les essences, les genres, les espèces, tous ces schèmes de la connaissance, autant d'illusions. L'art informé par l'esprit est de même et plus encore la négation de la réalité. Le beau n'est donc qu'une falsification idéale, une fiction toute négative, la splendeur du non-vrai (quelles dégoûtantes idées, et comme j'ai peine à les transcrire !). Sa fonction est d'être agréable (comme ceci aussi me répugne !) et de nous distraire de la vérité qui est laide, le fond des choses étant mauvais. Au-dessous de l'art, comme stimulant à la vie ou aussi bien à la mort, vient la foi à l'intelligibilité de l'univers, la recherche de la science à la façon de Socrate, dont Nietzsche n'a d'ailleurs qu'un sentiment fort erroné. Dans aucun cas, l'art, procédant de l'instinct vital, ne saurait être désintéressé, ce

qui ressemble un peu à ce que M. Bergson dit de notre faculté spéculative.

Ces idées étaient apparentées à celles de Schopenhauer sur la musique et relevaient du même pessimisme. M. Pierre Lasserre expose comment Nietzsche les dépassa. Ce fut par l'excès du paradoxe. Selon lui, la musique exprime, non telle ou telle forme d'émotion, joie, douleur, colère, amour, mais l'émotion sans qualificatif. M. Lasserre discute et corrige ce non-sens en homme qui a le sentiment très musical. Et comme Nietzsche entend que la tragédie grecque ait été la première manifestation de ses théories, il n'y veut voir qu'un théâtre fantomal, effet du délire lyrique et orgiastique, où sans observation de la vie, ni intervention de l'intelligence, des hallucinations apolliniennes flottent sur les vapeurs dionysiaques. Nietzsche se donnait bien du mal pour faire comprendre comment une fable, telle que celle de Tristan et Isolde, pouvait avoir la moindre utilité, se joignant à une musique dont l'essence devait être l'indétermination même; du moins, en cherchant de ce côté, il commençait à rompre avec cette indétermination ou infini dont la préoccupation l'obsédait et l'aveuglait. En attendant, il justifiait la dissonance en tant que souffrance de l'accord; M. Lasserre la juge surtout propre à amplifier des avortons d'idées. Et il songeait aux moyens de débarrasser la musique de la servitude toujours trop exacte des paroles. Se jetant dans cette voie, il trouve des pensées vraiment curieuses, quoique embarrassées d'un appareil fort pédantesque, sur la mimique, la danse, la parole, le chant, le son. L'idée lui vient de faire descendre les chanteurs dans l'orchestre et de faire mimer le drame. Le voilà désenchanté de l'opéra tel qu'il a été composé traditionnellement, même par Wagner. Une nouvelle théorie naît, qui rejettera Wagner sur la tradition antérieure et condamnée. L'ancien opéra, avec ses affabulations où la musique sert de moyen d'expression, a masqué l'esprit essentiellement dionysiaque de la musique vraie; il est une création de l'esprit optimiste, une idylle à l'usage des bourgeois, et Wagner même n'est qu'un idyllique et un optimiste. Wagner traite la musique en art subordonné, il n'est en somme qu'un acteur, sans style à lui, se servant de tous, les mêlant pour obtenir de l'effet, épuisant ce qu'il a touché, comme Napoléon, et c'est son utilité : il bouleverse tout, et par l'esthétique remet tout en question, de la culture, des mœurs et de l'ordre social. On aperçoit comment Nietzsche, à l'aide de Wagner même, tend à faire place nette pour sa propre action.

M. Pierre Lasserre a suivi avec beaucoup de discernement cette

veine souterraine, dont je néglige quelques filets, et qui devait plus tard refluer contre le courant wagnérien alors visible au dehors. Il ne se laisse nullement dominer par celui qu'il étudie, le critique avec liberté et goût, ne manque pas à signaler en lui, quand il le juge à propos, l'halluciné (p. 176) et le prédicant (p. 177). Sans partager sa définitive exécration de Wagner, il revendique toutefois le droit de la musique pure trop refoulée par cette mélodie wagnérienne, si claire en effet à ceux, moins doués, qui ont besoin de quelque livret pour s'intéresser aux sons. Il n'est pas loin d'estimer, comme Nietzsche à de certaines heures, que la musique pourrait bien n'être qu'un art de décadence en tant qu'elle émeut très physiquement nos fibres; elle correspond à un public qui ne sait plus jouir par ses facultés bien intellectuelles : témoin son insensibilité à la poésie. Il lui faut de la musique pour l'agiter, et nulle n'y est plus apte que celle de Wagner. Peut-être s'en exagère-t-il un peu la domination exclusive sur ceux qui l'aiment; j'en sais qui, après avoir subi les paroxysmes de l'extase wagnérienne, sans le regretter, placeraient avant Wagner quelques maîtres tels que Gluck, pour n'en citer qu'un. En somme, il pense comme Nietzsche, et non sans cause, qu'après Wagner, la musique est un art à raffermir, à restaurer. Sans discuter quelle est la philosophie de Wagner, réserve assez sage ici, il accorde à Nietzsche d'être le vrai pessimiste ou du moins l'antioptimiste : cette essence l'oppose à toutes les formes de la béate illusion optimiste, telles que le libéralisme, le démocratisme, la foi au progrès. Ce pessimisme nietzschéen vient à se bifurquer théoriquement en deux branches, celui de la force qui se résout en volonté de vivre et s'accuse par l'art classique, celui de la faiblesse qui se laisse aller à la mort et se manifeste par l'art romantique : car si la douleur est seule productive, elle ne l'est que pour les forts, d'où pour le dire de mon chef la pédagogie de Nietzsche, qui consiste à faire des blessures au pupille, comme si la douleur faite exprès avait la même vertu que celle qui vient naturellement par la vie et n'était pas corruptrice au lieu d'être édifiante. Bref, il loue Nietzsche d'avoir défini les arts classique et romantique « avec une lucidité et une précision merveilleuses », le premier étant celui d'une âme bien ordonnée et maîtresse d'elle-même (p. 11), le second devant être par suite celui des âmes désorganisées et languissantes. C'est ce qu'on verra dans le *Romantisme français*, apparenté d'ailleurs au germanisme panthéiste.

Ce qui surprend à la première vue qu'on jette sur le livre qui a cet objet et ce titre, c'est qu'une connexion de nature soit établie entre le romantisme et la Révolution, ce mouvement esthétique ayant eu

historiquement, au moins au début, les allures d'un esprit contre-révolutionnaire. Voici comment M. Pierre Lasserre croit découvrir la racine commune. La Révolution, par les déclarations des Droits de l'homme, a exalté le moi, rasant tout le reste, et provoqué « l'obsession du moi, l'orgueil individualiste. De ce point de vue, nos griefs contre les choses, nos exigences à leur égard sont infinies, et nous ne nous en désempêtrons jamais » (*Petite thèse*, p. 180-183). Le moi, privé des cadres sociaux qui l'affermissent, le moi révolutionnaire ou plutôt révolutionné, flue en tous sens, comme une matière sans forme, au gré des penchants inférieurs, s'épand en désirs sans limites et trouve son expression dans l'art romantique qui, brouillant toute loi, répudiant toute tradition, se révèle amorphe et s'évertue confusément vers l'infini. M. Pierre Lasserre ne tient pas compte à Rousseau de ce qu'il a signalé longuement les infinis désirs de l'imagination comme la source de notre malheur (*Émile*, II) et essayé toute sorte d'expédients pédagogiques, sociaux, philosophiques, pour mettre « des bornes » à cet incoercible dévergondage du moi appétitif : il voit en lui une première et parfaite incarnation du romantisme (pp. 14 sq., p. 70). Le romantisme prétend replacer chaque artiste dans la liberté de nature, comme Rousseau veut remettre l'individu dans la spontanéité absolue de l'homme primitif. Pure chimère ! rêve qui, compliqué d'une infinie prétention à la jouissance, fuse nécessairement en impuissantes sensations et énerve la virilité de l'esprit. Un Rousseau nous est peint d'un mélange de couleurs subtiles et délétères, fort misérable comme il fut en effet et qu'à un moment de sa vie, M. Lasserre fait, à mon gré, trop subit inventeur de ses idées, car il les a toujours eues et d'avance (p. 36-37). Pauvre Rousseau ! que personne actuellement ne défend plus, car certes sa progéniture sociale se moque bien de l'autorité de cet ancêtre. Simulateur assurément, ne fût-ce que comme faux bonhomme, et où il ne me paraît pas possible de méconnaître un persécuté, au sens que donnent à ce mot les aliénistes. Je mettrais à sa décharge son amour de la solitude et de la rêverie, qui me paraît plus innocent qu'à son rude critique. Il n'a pas de peine à mettre en pièces l'homme primitif, le citoyen, l'Émile de ce songe-creux, artisan de pernicieux fantômes. Que n'y a-t-il joint le vicaire ? Une suite de chimériques va paraître, ceux du sentiment d'abord. Voici la chimère du cœur dans Obermann, que je remercie M. Lasserre de m'expliquer, ne sachant guère y voir de moi-même qu'un fantoche. Le chimérique de l'esprit, c'est Faust dans la première partie de l'œuvre, car il n'a pas échappé à l'auteur que la raison prend sa revanche dans le poème continué. Ne fait-il même pas la part trop belle à Faust en lui accordant d'avoir reconquis « le

bien » (p. 103) ? Le peuple allemand est un bon peuple où la moralité est d'une honnête et assez solide moyenne, où d'un commun accord les mœurs telles quelles sont maintenues à part de toute théorie, où le bien en somme est en tranquille possession d'état dans beaucoup de consciences ; mais chez les grands hommes qui le représentent, à part Kant raidi de piétisme, la distinction du bien et du mal se fait très molle, comme on le voit par Luther, Leibniz même, Heine, Frédéric, Bismarck, Hegel et d'autres, et tend à se confondre, tandis qu'en France elle est vive et générale au point de donner naissance à une certaine littérature, immorale délibérément. Gœthe, même dans le second Faust, me semble affecté de ce défaut de perception aiguë et délicate de ce qui est bon et de ce qui ne l'est pas. La corruption des passions, qui découle naturellement de l'altération des sentiments, se démontre dans Benjamin Constant que M. Lasserre désarticule parfaitement, dans Chateaubriand en qui il démêle habilement l'acteur ; elle aboutit à ce sacerdoce que s'arroge la femme, d'abord dans l'insupportable Julie, puis en Mme de Staël, à ce féminisme de conceptions multiformes et de sensations passionnelles où fléchit le romantisme. Dans Lamartine, un départ très perspicace est fait de ce qui revient au fils d'Homère ou homéride et malheureusement au romantique.

La critique des idées romantiques, si souvent semblables à des sentiments, s'annonce par un portrait du héros romantique, « réfractaire et déchu », et de bien vifs crayons des figures absurdes où le type se répercute, Ruy Blas, Claude Gueux, Rolla, une foule d'autres extravagants et contrefaits de corps et d'âme ; comme exemples d'emphase, quelques bonnes citations des impayables préfaces de Hugo qui, pour le reste, contre mainte querelle, aura de quoi se défendre. M. Lasserre a tort de lui reprocher quelque part (p. 272) de n'avoir pas formulé tel sentiment, car il se peut qu'il soit exprimé dans le son des vers, et c'est ce qu'il faut entendre. Et ce que je reproche ici à M. Lasserre, c'est de n'avoir rien dit de l'influence de Napoléon, ce singulier romantique aussi extraordinaire qu'aucun autre, dont l'obsédante vision a autant fait pour romantiser les autres que pas un principe de nature théorique, et c'est ce qu'on sait quand on a étudié d'un peu près l'histoire de ces âmes. Chez Musset, la nuance névropathique de l'amour est finement analysée, et on a plaisir à voir saccager le chattertonisme de Vigny, cet homme ayant en tout, selon moi, quelque chose de court qui empêche qu'il ne soit grand homme. L'alliance du romantisme et de la Révolution se saisit aisément en un esprit comme Michelet appliquant la folie messianique du romantisme au nouvel évangile, à la révélation révolutionnaire

et demeurant affaibli d'une incurable frivolité, infecté par un goût et une hantise de la mort, enfermé dans une sorte d'incompréhension hystérique qui éclate en crises où se répètent, on ne sait pourquoi, les mots de rire et de joie. Condorcet fut le premier annonciateur du progrès indéfini dont le romantisme magnifie le mirage. Mme de Staël recueille la promesse. Cousin l'accoutre avec l'idée de l'infini, et eût-il par chance entrevu quelques vérités, car il avait de l'intuition comme c'est le fait des orateurs, on ne saurait en vouloir à M. Lasserre de se gausser de lui, car quoi de plus ridicule qu'un bourgeois en délire ? Hugo ajoute à tout ceci ses apocalypses, Renan ses rêves déifiques et paradisiaques, et une prétendue science, érigeant l'évolution en mythologie, sanctionne cette billevesée d'un progrès interminable. Je joins ma réclamation à celles de M. Lasserre et j'invite les évolutionistes, muezzins du progrès, à rappeler à leurs benêts croyants que toute évolution marche par une décadence à un terme qui est la mort. Le livre s'achève par un ingénieux chapitre sur l'influence du panthéisme allemand qui, selon les esprits où il se réfracte, devient fanatisme théo-démocratique chez Pierre Leroux et tue toute critique, manie de déduction universelle chez Taine et anéantit le goût, dilettantisme innombrable chez Renan et flétrit le cœur. Le même défaut de jugement lucide, les mêmes éléments de sensibilité passive corrompent la littérature naturaliste qui succède à l'ancien romantisme et la livrent aux impulsions de l'inconscience, ils excitent encore cette singerie imbécile de la conscience qui est le snobisme moral ; en tout ceci manque le signe de la santé et ce qui fait le prix de la vie, l'activité intelligente.

M. Pierre Lasserre en a donné un rare exemple. C'est, on le comprend, par un art puissant, par l'action d'un robuste esprit, qu'il a pu, se plaçant d'abord à l'étroit sommet d'un angle, élargir sans dévier les branches jusqu'à y faire tenir cent cinquante années de manifestations esthétiques, philosophiques, politiques, assigner à chacune sa place avec un coup d'œil qui les range dans une ordonnance très satisfaisante et couvrir le tout des mailles de sa dissertation continue. Ce qu'il faut qu'on sache, c'est qu'outre cette trame d'idées et ces jugements sur les hommes dont j'ai levé un sommaire dessin et qui perdent infiniment dans ce raccourci, une foule de dissertations particulières se mêlent à l'œuvre, la lient dans toutes ses parties : c'est un livre. Les pages excellentes s'y présentent à tout propos, sans apprêt. S'il s'agit de l'homme et de l'art, j'en vois sur le génie (299), sur les qualités d'un bon esprit (424), sur la sensibilité et l'intelligence (482), sur la beauté, l'ordre (315), la définition (485) ; s'agit-il des sociétés, en voici de bien vives sur les « droits de l'homme » qui

signifient exactement destruction, dissolution, décomposition, sur la vanité du prétendu contrat social, la vanité des libertés révolutionnaires, économique, théorique, politique, qui, en fait, laissent l'individu dans le dénuement et le déclassent (340, sq.), sur la solidarité, mauvais décalque d'un dogme catholique (505), sur les inégalités naturelles que le socialisme devra niveler non moins que les autres (353 *circà*), sur la loi sociale qui est de favoriser les aristocraties (347) ; s'agit-il de philosophie générale, j'en distingue de remarquables sur le progrès des sciences et sur l'indissoluble liaison qui fonde tout progrès sur une tradition, sur l'idée chimérique de donner au peuple l'esprit scientifique, de démocratiser la science (427), sur la confusion inepte qui s'introduit sous ce nom de progrès (420) où sont véhiculés les faits et les espoirs les plus disparates, sur le panthéisme amorphe et le subjectivisme polymorphe, sur l'apothéose de l'inconscient et les prestiges d'une sophistique sans frein et sans limites. Nul vertige dans un sujet si vaste, partout une raison ferme qui se sent sûre de soi et s'exprime dans sa propre langue. Le style est d'une abondance et d'une énergie soutenues, sans violence ; si, au début du livre, quelques phrases sont trop implexes, cet inconvénient disparaît par la suite, comme si le mouvement peu à peu avait enlevé la pensée ; les résumés très vigoureux se coulent dans des formules qui sont d'un écrivain (pp. 311, sq.) et parfois la démonstration s'aiguise en esprit, fort virulent, mais sans poison. Toute l'œuvre parle avec force et autorité, toute l'œuvre enseigne. Une même idée l'inspire dans son extrême diversité, c'est que l'inférieur est inapte de lui-même à produire le supérieur et surtout n'a pas le droit de le résorber (p. 486). Il y a en tout ordre une hiérarchie naturelle qui ne saurait être méconnue ou violée sans que la pensée s'abîme, l'individu se dégrade, les peuples se détruisent. De ce point de vue, une guerre rigoureuse est faite à tout ce qui a prétendu enfler le médiocre ou le nul au niveau du divin, dilater l'individu en absurde souverain, édifier la foule en révélatrice de l'Éden futur et de la science intégrale. A travers un siècle et demi comme à travers une forêt, le livre un et divers passe comme une rafale que dirigerait un Eole savant, et animée de la vitesse d'un projectile, elle brise le bois mort. Il y en a beaucoup, et on entend mille craquements. L'opinion a fait au *Romantisme français* et à son auteur un grand succès ; il est mérité. M. Lasserre, s'il tient fermement à ses idées génératrices, sait bien que de ce qu'il a avancé, tout dans le détail n'est pas incontestable, à le prendre parfois par un autre biais. La lecture de son ouvrage laisse place à un problème auquel il n'a donné pour ainsi dire nulle atteinte (cf. pourtant p. 402 : s'il n'y a rien sous le soleil de radicalement

nouveau, et c'est assez sa pensée, faut-il de cette loi excepter le romantisme ? N'y a-t-il pas eu dans l'histoire des hommes quelques mouvements analogues, quoique moins marqués, qui nous serviraient pourtant à le classer et sur le dessein desquels nous pourrions le rapporter pour nous en faire un jugement plus éprouvé et plus prévoyant ? Ou bien, comme la Révolution a été donnée par ses coryphées pour un événement catastrophal sans précédent qui change toutes les conditions de l'humanité, le romantisme, qui est la même chose, est-il donc une catastrophe sans analogue, telle qu'on n'en ait jamais vu de semblable, et qui, par conséquent, pourrait nous laisser perplexes, puisque le phénomène étant radicalement nouveau, il aurait peut-être la prétention de s'échapper hors du réseau des antiques lois ? M. Lasserre ne trouvera probablement de réponse à cette question qu'en rattachant les déportements de l'homme à une psychologie plus complète encore que celle qu'il s'est vaillamment élaborée en sortant de la classe de Nietzsche. Il s'est aperçu déjà que ce maître suspect et sans bonté, à cause de cela incompréhensif, avait mal parlé et l'avait lui-même induit à mal parler de certaines choses. Il s'est débarrassé de quelques préjugés à rebours qu'il en aurait gardés, s'il avait eu moins de sève personnelle. Je crains qu'il ne lui en reste un très fort, sinon précisément contre la métaphysique, du moins contre l'infini. Il en a une défiance extrême et le voit à la racine de toute la maladie psychologique ; le remède, c'est le fini, le limité ; il apporte la santé. Oui et non. Vue dont l'exactitude n'égale pas la simplicité. Il n'y a jamais eu d'hommes au monde qui eussent autant la superstition du fini que ceux qui ont fait la Révolution et proclamé les Droits de l'homme. Il n'était question alors que de la limitation de l'entendement ; l'âme se construisait avec des rouages qui s'emboîtaient exactement les uns dans les autres, avec des éléments terminés comme des moellons. Certes, les auteurs de la Déclaration ont cru eux-mêmes monter une machine politique très simple, finie en toutes ses parties et si brièvement limitée qu'on en eût toutes les pièces sous l'œil. Je garde une reconnaissance « infinie » aux romantiques d'avoir envoyé un coup de pied dans toute cette mécanique finie. L'infini ! mais je sais des gens qui ne se contenteront pas à moins. Et il ne faut pas croire que ce soit pour leur faire perdre le contact et la mesure des choses. Dans notre ère, il y a un calcul de l'infini. La science antique est morte d'en avoir eu l'horreur. M. Pierre Lasserre, qui a un sens si vif de la tradition, se rendra compte que l'âme française s'est faite à l'aide de l'infini, c'est-à-dire avec l'idée du retentissement de la vie éternelle sur chacun de nos actes. Que serait-elle sans cela ? Et, s'il vous plaît, que sera-t-elle sans cela ?

GEORGES DUMESNIL.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

Jean LAMARCK : *Philosophie zoologique.* 1 vol. in-8°, SCHLEICHER frères. Prix : 2 francs.

Les œuvres de J.-B. Lamarck sont devenues presque introuvables. La *Philosophie zoologique* (2 vol. in-8°, Paris, 1809), qui contient l'exposé le plus ample du lamarckisme, a été rééditée en 1830 par de Martins : cette réédition elle-même est rare. La librairie Schleicher a donc été bien inspirée en réimprimant la *Philosophie zoologique,* qui est mise ainsi à la portée du grand public. Mais cette édition à bon marché est loin de valoir la publication faite, l'an dernier, de quatre discours d'ouvertures de Lamarck (ans VIII, X, XI, 1806), qui contiennent les ébauches successives de la *Philosophie zoologique.* Cet ouvrage méritait mieux qu'une réimpression peu soignée et partielle (le volume paru contient seulement la première partie, précédée d'une courte appréciation de l'inévitable Haeckel, tirée de l'*Histoire de la Création naturelle*).

Inutile d'insister sur l'importance historique, biologique et philosophique du célèbre ouvrage de Lamarck, et d'en faire une analyse qu'on trouvera par exemple dans le livre classique d'E. Perrier sur la *Philosophie zoologique avant Darwin* (c. VIII). Les idées de Lamarck ont été vulgarisées par l'école néo-lamarckienne et sont maintenant aussi connues que celles de Darwin. D'abord tournées en ridicule, elles ont fini par s'imposer à l'attention ; et le principe d'usage et de non-usage des organes est aussi familier que le principe de la sélection naturelle. — Dans l'*Avertissement,* l'auteur prévoit l'échec qui guette son œuvre : il est plus difficile, dit-il, de faire connaître des vérités nouvelles que de les découvrir (p. XXIII). En effet, les vues nouvelles risquent de rencontrer l'indifférence ou l'hostilité, à cause de l'ascendant des idées généralement admises qu'elles tendent à supplanter. Mais, en philosophe qui a scruté le mécanisme des forces sociales, Lamarck prend bravement son parti du sort qui l'attend. Le

misonéisme de la société, selon lui, est plus avantageux que nuisible au progrès scientifique, car il fait subir aux idées neuves une épuration utile et un stage salutaire : « Il vaut mieux qu'une vérité, une fois aperçue, lutte longtemps sans obtenir l'attention qu'elle mérite, que si tout ce que produit l'imagination ardente de l'homme était facilement reçu. » Peu de savants ont cette sagesse.

F. MENTRÉ.

P. S. — Signalons en passant l'intérêt de la *Philosophie zoologique* (IIIe partie), pour l'histoire de la psychologie française au XIXe siècle.

Ch. APPUHN, professeur de philosophie au Lycée d'Orléans : *Œuvres de Spinoza,* traduites et annotées. In-18, 570 pages, GARNIER. Prix : 3 francs.

M. *Appuhn* se propose de publier en trois volumes la traduction complète des œuvres philosophiques de *Spinoza*. Le premier volume, récemment paru, contient : 1° *Le court traité sur Dieu, l'homme et la santé de son âme ;* 2° *Le traité de la Réforme de l'Entendement ;* 3° *Les principes de la philosophie de Descartes ;* 4° *Les pensées métaphysiques*. Le second volume contiendra le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique ;* le troisième, l'*Éthique*, les *Lettres,* et le *Traité de l'arc-en-ciel.*

Le premier volume renferme donc la traduction des ouvrages de jeunesse de *Spinoza ;* il présente un intérêt très grand ; car, outre que, d'une manière générale, il est toujours indispensable, pour comprendre la pensée d'un philosophe, de connaître l'histoire de son esprit et les travaux qui ont préparé les œuvres où sa doctrine s'exprime sous sa forme définitive, lorsqu'il s'agit, surtout, de *Spinoza,* on s'exposerait à le mal comprendre, si l'on ne le connaissait que par l'*Éthique,* dans laquelle « l'ordre géométrique » adopté par l'auteur risquerait souvent de tromper sur les rapports mutuels de certains concepts et sur leur véritable contenu ; les premières œuvres de Spinoza sont donc indispensables à connaître ; elles constituent *comme un instrument d'analyse des principaux concepts spinozistes*.

Ajoutons que M. *Appuhn* fait précéder d'indications relatives aux manuscrits, à l'authenticité, à la date, au contenu et à la place dans l'ensemble de l'œuvre, la traduction de chacun des ouvrages de *Spinoza ;* il a placé, à la fin de sa traduction, des notes constituant un précieux commentaire de son auteur, et indiquant les rapprochements à

faire entre les passages des différentes œuvres de *Spinoza*, ou entre *Spinoza*, *Descartes* et la *Scolastique*.

Telle qu'elle est, cette nouvelle traduction facilitera la lecture des œuvres de *Spinoza*, dont les traductions françaises de Saisset et de P. Janet étaient depuis longtemps devenues introuvables, et rendra de grands services à ceux qui désirent se familiariser avec la pensée si féconde du grand philosophe hollandais, sans vouloir s'engager dans le travail exclusif et souvent pénible de dépouiller les minutieux travaux que lui a consacrés l'érudition contemporaine, et dont, au reste, on trouvera la mention dans le travail de M. *Appuhn*.

P. FONTANA.

J. DE TONQUÉDEC : *La notion de vérité dans la « Philosophie nouvelle »*. 1 vol. in-16 de 150 pages. Paris, G. Beauchesne et Cie, 1908.

M. de Tonquédec entend par « philosophie nouvelle » la psychologie et la critique bergsonniennes appliquées et développées par MM. Le Roy et Wilbois.

A la base de ce système se trouvent une théorie de la connaissance et une conception de la vérité, dans lesquelles le positivisme et le pragmatisme se combinent avec l'idéalisme le plus radical. La vérité n'implique aucun terme extérieur duquel elle dépende, c'est nous qui la faisons, non pas dans nos concepts abstraits qui sont « incapables d'en fournir la moindre parcelle », mais par le mouvement vital de notre pensée-action qui est un effort d'invention (1) créatrice. « Ainsi affranchie de toute attache extérieure, la vérité *évolue librement* », changeante et une comme la vie. Aussi son critère n'est-il autre que la vie même : est évident ce qui est vécu, ce qui réussit, ce qui dure. Il ne faut demander l'image du vrai ni au sens commun, ni à la science : l'un et l'autre défigurent et appauvrissent le réel en le découpant ou le systématisant. Il appartient à la philosophie, c'est-à-dire à l'action par excellence, à l'invention suprême, de reconstituer le réel absolu par la synthèse des intuitions partielles. La philosophie, enfin, s'achève en religion : mais c'est encore l'expérience et l'action qui nous conduisent vers Dieu comme vers la limite à la fois immanente et transcendante de la pensée, de l'action et de l'amour. Les dogmes religieux n'ont pas d'autre fonction que de suggérer l'intuition de cette réalité profonde.

(1) *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1907, p. 496.

L'exposé de M. de Tonquédec est remarquable par le souci de l'objectivité et l'esprit de synthèse.

Sa critique nous paraît entachée de deux défauts, d'ailleurs connexes l'un de l'autre. Elle est parfois diffuse jusqu'à l'obscurité, et il lui arrive de mettre en égal relief des objections secondaires et des défenses de positions capitales.

Il y a cependant, dans ces cent dernières pages, presque tous les éléments d'une excellente réfutation, avec les réserves et les concessions nécessaires.

A ce principe *néo-positiviste* que l'intuition est la seule connaissance valable, on oppose l'analyse des caractères, et du rôle véritables de l'idée.

L'irréductible dualisme de la connaissance (sujet, objet) est ensuite mis en évidence à l'encontre du nouvel *idéalisme*.

Ces deux paragraphes nous semblent être les meilleurs de l'ouvrage, pour la vigueur de l'argumentation. Nous en voudrions un troisième aussi précis sur le caractère *pragmatiste* de cet idéalisme.

Le critique s'étend longuement sur *la vérité libre, l'évolution de la vérité, le critère du succès.*

Notons au paragraphe 4 une remarque qui aurait pu servir de *leitmotiv* au paragraphe 1 (intuition et concept) : « La cause de tant de malentendus, c'est la notion incomplète que les nouveaux philosophes se font de l'idée » (p. 121).

Une psychologie très fine mais incomplète, voilà peut-être, en effet, ce qu'il y a de meilleur et ce qu'il y a de pire dans la « philosophie nouvelle ».

M. S.

Jules HURÉ : *Les voix de la Raison.* Préface de M. Émile Faguet. 1 vol. in-16 de x-333 pages, Lecène, Oudin, Paris, 1908.

Célébrant avec toutes les louanges qu'il mérite le livre de M. Huré, M. Faguet, dans une substantielle préface, dit de l'auteur : Son âme se porte naturellement vers toutes les hauteurs et vers toutes les lumières.

Rien de plus juste que cette appréciation de notre critique perspicace. M. Jules Huré se dévoile dans ce livre idéaliste ardent, et son style est celui d'un visionnaire. Je n'attache d'ailleurs aucun sens péjoratif à ce qualificatif de « visionnaire ». M. Huré voit grand parce qu'il voit haut ; sa pensée va du premier coup aux extrêmes

d'une question, et embrasse, si j'ose dire, les deux pôles de la vérité. M. Huré a le sens du tragique. Je veux dire qu'il n'est pas de problème qui ne soit envisagé avec gravité par cet esprit sans petitesse. Tout s'anime, tout vibre, tout prend un corps, une forme sous cette plume éloquente : les idées resplendissent comme des objets au soleil, les abstractions sont vêtues de lumière, les concepts s'offrent à nous savoureux et appétissants. C'est que la philosophie n'exclut pas le bon sens. La raison de M. Huré est une raison droite et simple qui cherche à se conduire dans la vie selon les règles humaines de sagesse universelle. L'auteur semble descendre de la lignée des vieux moralistes dont la science, éprouvée par les expériences journalières, demeure solide comme un précepte de loi naturelle.

Ce sont bien des préceptes en effet que nous offre M. Huré dans ce livre : *Les Voix de la Raison,* des préceptes suggérés par une réflexion patiente et sûre, et écrits au jour le jour. La morale de l'auteur nous convie à la réforme de nos mœurs et à l'examen plus approfondi de notre conscience. C'est dire que son livre fait penser, et je ne sais pas de meilleur éloge que celui-ci.

T. DE VISAN.

Woodbridge RILEY : *American philosophy. The early schools,* 1 vol. in-8° de 584 pages, New-York, DODD MEAD and C°, 1907.

M. Woodbridge Riley a entrepris d'écrire l'histoire de la pensée américaine et présente aujourd'hui au public le premier volume consacré aux « anciennes écoles » philosophiques des États-Unis (1620-1820). C'est, de l'aveu même des compatriotes de M. W. Riley, le travail le plus complet que nous possédions sur la matière. Son livre a tout d'abord un intérêt national, mais nous devons reconnaître que les historiens européens le liront avec profit. M. Riley, en effet, ne s'est pas contenté d'étudier les doctrines ; il les a replacées dans leur milieu et s'est efforcé de montrer le lien qui les rattache aux diverses manifestations de la vie nationale. De nos jours, la pensée américaine attire beaucoup d'esprits ; William James, Pierce, Dewey, Royce, Titchener, etc..., ont une influence considérable et qui se fait sentir ailleurs qu'à Harvard ou à Columbia. Un intérêt historique s'attache tout au moins à l'étude des doctrines de leurs prédécesseurs.

L'ouvrage de M. Riley est divisé en cinq parties. La première est consacrée au puritanisme ; la seconde au déisme, c'est-à-dire à la

réaction contre l'étroitesse de l'orthodoxie. Nous signalons en particulier les pages consacrées à Jefferson et à Franklin. — Le livre troisième traite de l'idéalisme tel qu'il a été professé par Samuel Johnson, le disciple de Berkeley, et Jonathan Edwards. Dans la quatrième partie, M. Riley étudie le matérialisme issu de Priestley et développé particulièrement par les penseurs du Sud (Buchanan, Thomas Cooper Cadwallader Colden). La dernière partie est consacrée à l'exposé du réalisme écossais (philosophie du sens commun), défendu par Witherspoon, Stanhope Smith, Miller, Nisbet, Ogilvie, Beasley, etc...

Dans le prochain volume, l'auteur étudiera l'école « transcendantaliste ». Cette partie du travail de M. Riley offrira, croyons-nous, plus d'attrait au lecteur européen. Nous n'en serons plus en effet aux lointains ancêtres des penseurs actuels, mais à leurs parents les plus directs et, pour ne parler que d'un seul, cette étude nous permettra de mieux « situer » un Emerson et de comprendre son influence.

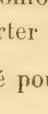
D.

G. DUMESNIL, professeur à l'Université de Grenoble : *De la forme des chiffres usuels.* Brochure de 22 pages. Extrait des *Annales de l'Université de Grenoble,* t. XIX, n° 3, 1907.

Voici une étude extrêmement ingénieuse et suggestive sur la genèse de nos chiffres modernes. L'auteur avait publié dans la *Revue archéologique* de 1890 une « Note sur la forme des chiffres usuels » ; depuis, il a porté son système au point de perfection dont il le croit susceptible, et il nous l'expose avec une grande clarté. Il ne s'agit pas pour lui de retracer à l'aide de documents et d'inductions la formation historique des chiffres improprement appelés *arabes* (question qui a fait couler des flots d'encre, et qui reste *adhuc sub judice* , mais bien de reconstruire *a priori* les étapes de la numération écrite qui ont abouti à la forme actuelle de nos chiffres. Jeu d'esprit, si l'on veut ; mais, ajoute M. Dumesnil, « tant que l'histoire ne m'aura pas prouvé qu'ils sont nés autrement, on souffrira que je m'amuse à penser qu'ils ont pu avoir cette origine que je conte, et que je donne ainsi une sorte de satisfaction à l'ardeur de comprendre ». Aurions-nous le courage de décourager doucement cet essai, en répétant le mot de Pascal : « Lorsqu'on ne sait pas la vérité d'une chose, il est bon qu'il y ait une erreur commune qui fixe l'esprit des hommes » ?

Résumons brièvement l'hypothèse en indiquant, chemin faisant,

quelques difficultés ou remarques. — L'idée la plus naturelle, celle qui sert de *point de départ* à la déduction de M. G. Dumesnil, aurait été de représenter l'*unité* par un point, *deux* par deux points, *trois* par trois points, etc., jusqu'à *neuf*. Mais, pour éviter la perte de place, au lieu de mettre les points à la suite les uns des autres, on les aurait rangés sur deux colonnes verticales à partir de *trois*, comme ceci : ⁝ ⁝, ⁝ ⁝ etc. (pourquoi le troisième point à gauche plutôt qu'à droite ou au milieu ? cela indique un système particulier d'écriture, — d'ailleurs, il est remarquable que Léonard de Pise, en 1202, énumère la série des chiffres « indiens » dans l'ordre 9 8 7 6 5 4 3 2 1, qui est l'inverse du nôtre). — *Deuxième étape* (qu'on peut appeler le stade des dominos). Il importe que les chiffres soient bien distincts les uns des autres, latéralement et verticalement; aussi est-on amené à enfermer chaque chiffre (ou système de points) dans un carré qui, pour la rapidité de l'écriture, devient rapidement un rond. Là où il n'y a pas de chiffre à écrire, le scripteur met tout simplement un rond avec rien dedans : c'est le zéro (dans cette hypothèse la forme définitive ○ aurait précédé les autres symboles; or, l'histoire nous apprend plutôt le contraire). — *Troisième étape*. En vertu de la loi de commodité, le scripteur qui, pour écrire vite, tend à ne pas lever le style, est amené à remplacer les points par des barres, plus visibles que les points : ainsi *trois* donne un triangle, *quatre* un carré, *huit* deux carrés superposés, etc. Il y aura autant de barres que de points ou d'unités dans le chiffre; ces barres seront tracées en suivant les directions primitives des points, et autant que possible d'un mouvement continu. Un système de barres verticales ou horizontales pouvait servir de point de départ, aussi bien que le système de points : dans une inscription de Tralles en Carie, datant de 398 avant Jésus-Christ, *sept* ans est figuré par ἑπτέως IIIIIII. — D'autre part, il y a de l'arbitraire dans certaines formes proposées par M. G. Dumesnil, ainsi le sept représenté par , ou mieux . Dans la plupart des formes historiques le sept est figuré par , non pas par sept barres.) — *Dernière étape*. Ces figures tendent vers une scripture aussi rapide que possible : quelques-unes transforment simplement leurs angles en courbes, ainsi donne immédiatement 6, et 8. Les chiffres ainsi individualisés perdent leur anneau ou rond qui ne sert plus que pour le zéro. Il s'agit maintenant de compléter la série par la transformation des autres symboles en figures simples et faciles à reconnaître, sans confusion possible. Le sept rapidement tracé se confondrait avec

le 6 : le scripteur *renverse* la figure , ce qui donne 7 ; même procédé pour le 9. Pour ce qui est des chiffres antérieurs au 6, en écriture cursive le quatre se confondrait avec le zéro : notre inventeur prend le parti de transporter une de ses barres d'un lieu à un autre, soit  , même procédé pour le cinq qui, pour ne pas se confondre avec 6, devient ; dans les deux cas, le scripteur *ouvre* la figure. Restent les nombres un, deux et trois : on les représente naturellement par un, deux ou trois traits, de préférence horizontaux pour le deux et le trois : 2 dérive de = et 3 de ≡ par traits cursifs ; le un, 1, pourra rester vertical. (Ce dernier processus est le plus critiquable de tous : il assigne un ordre de formation des chiffres, le 6 et le 8 d'abord, etc., que ne semblent pas confirmer les documents publiés : voir le tableau de la *Grande Encyclopédie* à l'article Chiffres. — sans doute, M. Dumesnil se conforme aux lois de l'écriture, et c'est en quoi sa tentative est vaiment originale ; mais il fait appel à plusieurs principes fort différents. Pour les 1, 2 et 3, le stade du pointillé est inutile et superflu. D'ailleurs on peut imaginer un autre processus, en partant des mêmes principes, comme le suivant : I, , , , d'où seraient sortis 1, 2, 3, 4 (celui-ci en perdant la barre du haut), etc. Il est possible encore qu'on se soit inspiré de formes d'objets naturels ou fabriqués qui présentent deux, trois, quatre, etc., parties de même nature (exemples : constellations ; branches d'arbres, etc.). — Enfin son hypothèse n'explique pas la survivance du doublet scriptural 5 et , analogue au sigma grec au milieu d'un mot et à la fin.)

Si j'ai insisté quelque peu sur cette hypothèse, c'est qu'elle est une illustration saisissante des lois de l'écriture, tout aussi intéressante que les lois phonétiques, bien qu'elles soient généralement ignorées, et procédant comme elles de la loi du moindre effort. L'auteur présente son hypothèse comme telle, et il a raison : cependant, dans l'état actuel des connaissances, je ne vois aucune objection qui la contredise absolument, malgré les remarques de détail que j'ai faites en passant. M. Dumesnil a eu raison de désolidariser sa conjecture d'une thèse historique qu'il y avait mêlée en 1890 : il croyait alors avec M. Vincent à l'origine pythagoricienne ou néo-pythagoricienne des

chiffres. Aujourd'hui, il reconnaît que son hypothèse cadre aussi bien avec l'origine hindoue, et il s'abstient de prendre parti : en quoi on ne peut que l'approuver. Pour ma part, j'aurais préféré qu'il supprimât tout l'appareil critique et matériel des notes, ajoutées après coup : ici les érudits trouveraient plus d'un cheveu ; par exemple, M. Dumesnil met sur le même plan des témoignages très inégaux, comme ceux de Wœpcke et d'Hœfer (non Hœffer) ; or Wœpcke est une autorité, tandis que Hœfer n'a aucun crédit scientifique. En ces matières, il est dangereux de prendre son bien partout où on le trouve : une construction historique ne doit reposer que sur des matériaux solides et scrupuleusement éprouvés. Les faits ne sont pas des soldats qu'un officier groupe à sa fantaisie : chacun a sa valeur de position. Mais j'aurais mauvaise grâce à insister sur ce point, après tout secondaire, puisque l'objet essentiel de cette étude est l'exposé d'une hypothèse logique et plausible sur la genèse de nos chiffres.

Cette méthode est légitime, jusqu'à plus ample informé. Mais elle n'est pas sans inquiéter l'historien, qui préfère quelques points de repère bien établis à ces sortes de constructions hégéliennes. Il ne s'agit pas de savoir comment les choses ont dû se passer, mais comment en fait elles se sont passées. Pour que la systématisation de M. Dumesnil fût acceptable, il faudrait qu'elle eût jailli de l'examen prolongé et impartial des différentes formes de chiffres ; alors il pourrait conclure : tout s'est passé en gros *comme si*, etc. En réalité, l'histoire ne se plie pas aux règles simplistes de notre logique, elle déconcerte à chaque instant nos prévisions, elle procède *per itus et reditus*, elle efface l'acquis et embrouille tous les principes. Les produits de l'histoire sont des résultantes complexes de facteurs multiples, souvent de provenances très diverses. Notre logique est impuissante à traduire le processus des inventions individuelles : la plupart des savants qui ont découvert une chose cherchent ensuite comment ils auraient dû la découvrir et la présentent ainsi au public, absolument dénaturée. A plus forte raison, la logique humaine est-elle incapable de ressusciter le processus des inventions collectives et inconscientes : qu'on en juge par analogie avec les processus déjà connus !

L'excuse de M. Dumesnil (s'il en est besoin), c'est que la question est actuellement très embrouillée, et pour ainsi dire inextricable. Les historiens ont tort de la négliger, et il est inconcevable qu'on ne s'attache pas davantage à débrouiller ce problème mystérieux. Nos chiffres constituent pour l'humanité une acquisition merveilleuse qui

rend des services incomparables, et bien faite pour piquer notre curiosité. Nous dédaignons trop en France l'histoire des sciences, de la technique, et en général de la civilisation, ou, comme disent les Allemands, beaucoup plus avancés que nous en cette matière, la *Kulturgeschichte*. Le problème de l'origine des chiffres mériterait qu'un savant lui consacrât sa vie : celui-là serait sûr d'y gagner la réputation, peut-être la gloire. Ce savant devrait être rompu aux règles de la méthode historique et spécialement compétent sur les lois de l'écriture et les espèces que présente son évolution à travers les âges. Il devrait être également familiarisé avec toutes les lois de la symbolique ou de la signification, et, par suite, très au courant des vieilles civilisations qui offrent des graphiques numéraux, et de l'histoire universelle. Il devrait composer d'abord un atlas contenant la reproduction photographique de toutes les formes présentées par les chiffres dans les différents pays jusqu'à l'invention de l'imprimerie qui assura la fixité de notre algorithme arithmétique. L'alphabet a rencontré des historiens compétents : pourquoi les chiffres ne finiraient-ils pas par trouver les leurs ? La série paléontologique de nos chiffres ne serait pas moins captivante que telle série paléontologique d'animaux ou de plantes.

En attendant, c'est le chaos et l'obscurité presque complète ; nos fragiles inductions reposent sur une collection disparate et dispersée de fragments mutilés et pris au hasard. En saine méthode on devrait s'abstenir de toute solution. Pourtant, nous ne pouvons nous résigner à ignorer complètement ; et, pour alimenter une curiosité bien légitime et amorcer peut-être les recherches que nous souhaitons, nous nous permettons de présenter, à notre tour, quelques modestes conjectures. L'historien des chiffres, selon nous, devrait tout d'abord se pénétrer de la différence entre la numération parlée et la numération écrite. L'humanité a su compter correctement et a été en possession à peu près partout du système décimal, bien avant d'en posséder une représentation abrégée et commode. Encore maintenant, chaque chiffre a deux symboles : un symbole phonétique (variable suivant les langues), et un symbole idéographique (universel), qui représente directement l'idée sans passer par l'intermédiaire du son. La recherche des irrégularités de la numération phonétique parmi les différentes langues offre un grand intérêt, mais elle est essentiellement distincte (sauf des contacts accidentels) de l'histoire de la numération idéographique. Cette simple remarque suffirait à écarter plus d'une solution fantaisiste. — Poursuivons : nos chiffres étant des symboles directs, il y a des chances pour qu'ils dérivent (au moins

quelques-uns d'entre eux) des formes primitives de l'écriture idéographique. Or, les centres de caractères idéographiques sont multiples : on en connaît au moins quatre actuellement. Il est étonnant qu'on n'ait pas encore songé à rapprocher nos chiffres de certains caractères hiéroglyphiques ou cunéiformes. Les chiffres ont désigné des objets concrets avant d'être des notations abstraites : il est probable qu'ils servaient d'abord à marquer le rang. Les Chaldéens désignaient les sept « planètes » et les sept « métaux » par des symboles dont certains se rapprochent singulièrement de la figure de nos chiffres : le symbole de Jupiter ressemble étrangement à notre 4, et celui de Saturne à notre 5 ; ils auraient pu prendre aussi les douze signes du zodiaque pour désigner les 12 premiers chiffres, puisqu'ils se servaient également d'une numération duodécimale (1). Je prends ces exemples au hasard, simplement pour indiquer une direction de recherches. Il est possible que ces recherches n'aboutissent à aucun résultat, mais on n'a pas le droit de les écarter *a priori*.

En cherchant et en comparant, on trouverait certainement plusieurs systèmes de numération écrite indépendants les uns des autres : ce phénomène ne saurait surprendre celui qui a remarqué le synchronisme fréquent des découvertes ! Pour prendre un exemple simple, la numération des Romains a une origine totalement différente de la numération dite arabe : elle dérive vraisemblablement de la numération étrusque. Parmi les différents types authentiques de numération, on choisirait celui dont il serait le plus facile de retracer la genèse, et il serait permis de transporter aux autres types quelques-unes des lois dégagées à propos de celui-là, car le mécanisme de l'esprit humain est partout identique, qu'il s'agisse de folk-lore, d'écriture, de machines, etc. Bien plus, à certaines époques de l'histoire, les différents types de numération ont pu se trouver en présence les uns des autres : il y a eu lutte, mais, comme toujours, le vainqueur a pu emprunter au vaincu quelques-unes de ses armes qui étaient jugées supérieures aux siennes. Notre système définitif n'est sans doute qu'un compromis.

Pourquoi vouloir le faire dériver à toute force soit de la numération grecque, soit de la numération hindoue ? Il dérive peut-être des deux, et d'autres encore qui ont conflué. La dérivation à partir des premières lettres des mots qui servent à désigner les chiffres, ou des

(1) Il ne faut pas oublier que nos chiffres ont d'abord été pris pour des signes cabalistiques ; ceux qui les utilisèrent les premiers étaient rangés dans la catégorie des alchimistes, des astrologues, des « Faust » : ne négligeons pas cette indication fournie par l'instinct populaire !

lettres de l'alphabet, n'est pas valable pour les chiffres romains (voir l'article de P. Tannery dans la *Grande Encyclopédie*) : le serait-elle pour les chiffres usuels si l'on part des lettres grecques ? C'est peut-être vrai pour quelques signes, non assurément pour tous. L'origine hindoue n'est pas mieux prouvée : il existe dans l'Inde au moins une douzaine de variétés de chiffres, qui s'écartent plus ou moins des formes adoptées par les Arabes d'Orient et d'Occident (chiffres *gobar*). Les chiffres tamouls sont probablement les plus anciens ; en tous cas, il faudrait classer les différentes variétés, en établir la filiation génétique : ce travail exigerait de multiples compétences et se heurterait à des difficultés de toute nature, chronologiques, scripturales, etc. Si l'on ne voulait pas remonter de suite aux origines, on pourrait se borner à étudier minutieusement les variations d'un système de chiffres pendant la durée d'un siècle par exemple, et on tirerait de cet examen des conclusions précieuses. Actuellement la méthode monographique est préférable à une synthèse vague forcément fausse, sauf par hasard.

Le programme à remplir est donc vaste, immense. Voilà pourquoi l'hypothèse, proposée par M. G. Dumesnil et ultérieurement par M. de Camarasa, malgré la garantie de cette rencontre frappante et si séduisante qu'elle paraisse en elle-même, doit être tenue pour une pure hypothèse. Ce système est décidément trop unilinéaire ; l'histoire n'a certainement pas procédé aussi régulièrement et aussi méthodiquement. Mais l'historien devra connaître cette hypothèse qui peut lui servir parfois de guide et lui fournir d'heureuses suggestions. Elle souffre des restrictions ; j'en ai indiqué, chemin faisant, quelques-unes, tout en sachant bien que ces restrictions ne sont pas sans réplique et en prévoyant même des réponses possibles : un systématique n'est jamais embarrassé !

Ce qu'il y a peut-être de plus ingénieux dans la construction de M. Dumesnil, c'est son explication du *zéro*, qui doit être la bonne. Cela ne veut pas dire que le zéro n'ait été inventé qu'une fois par ce procédé. Les Grecs du IIe siècle avant Jésus-Christ se servaient déjà du zéro écrit $\overline{O}$, comme le remarque P. Tannery. Il est possible que ce symbole ait passé d'Alexandrie dans l'Inde (conjecture de Woepcke), où il n'apparaît qu'au VIIIe siècle après Jésus-Christ : les Indiens l'auraient ensuite par le commerce transmis aux Arabes et aux Juifs qui l'auraient vulgarisé. Mais chez les Arabes eux-mêmes, il n'apparaît qu'assez tard : on en attribue assez gratuitement l'invention à Mahommed ben Mousa ou Al Kharismi ; ensuite il se serait introduit en Europe seulement vers le XIIe siècle, car il ne se trouve ni dans les

apices du pseudo-Boèce, ni dans Gerbert, ni dans son disciple Bernelinus (commencement du XIe siècle). Mais ces transmissions sont bien compliquées, et on peut admettre avec autant de vraisemblance que le zéro a été réinventé plusieurs fois. Cette invention du zéro est capitale, car elle permet de donner aux chiffres une valeur de position et par suite d'abréger l'écriture dans des proportions inouïes. Mais il me semble qu'on en a exagéré l'importance, car l'abacus ou le boulier compteur dispensait du zéro et *conférait déjà aux autres chiffres une valeur de position* (1). Or, l'abacus est d'un usage universel et fort antique : certainement les inventeurs de chiffres ont été guidés par le fonctionnement de l'abacus ; l'abacus lui-même a dû être précédé de la tablette à poussière qui comporte aussi le principe de position ; sur la tablette à poussière une case vide jouait le rôle de notre zéro. Il y a encore des procédés plus simples et sans doute plus primitifs : encoches faites dans une baguette. Dans le chapitre x de la *Germanie*, Tacite dit que les Germains consultent le sort en divisant une baguette en plusieurs morceaux qu'ils marquent de différents signes : quels étaient ces signes? — Mais alors pourquoi le zéro est-il apparu si tardivement (2)?... Après tout ce voyage en zigzags, nous ne sommes guère plus avancés ; mais, si nos aventureux coups de sonde ont lassé, du moins les lecteurs ne perdront pas leur temps en compagnie de M. Dumesnil.

F. MENTRÉ.

II. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Hermann COHEN, prof. an d. Universität Marburg : *Kommentar zu I. Kants Kritik der Reinen Vernunft.* Collection *Philosophische Bibliothek.*

1) Le trait génial ne gît pas dans l'invention du zéro, mais bien dans l'idée de choisir un symbole unique pour chaque nombre du même ordre au lieu de répéter deux fois, trois fois, etc., le même symbole servant à désigner les unités, les dizaines, les centaines. Historiquement, chez tous les peuples, ce stade a précédé les autres : il subsiste dans le comput romain. Une fois trouvé le principe de la numération décimale et ce second principe, tout le reste, y compris le zéro, était facile à dégager. D'ailleurs nos chiffres condensent maints traits de génie simples, comme toutes les grandes idées.

2) Il est possible que les premiers « algorithmistes » n'aient pas considéré le zéro comme un chiffre ordinaire et, par suite, ne l'aient pas fait figurer dans la série naturelle des nombres, bien qu'ils s'en servissent dans l'écriture courante. En effet, le zéro n'a par lui-même aucune valeur, il ne représente rien, sauf quand il est précédé d'un autre chiffre. Admettez qu'on trouve dans un vieil auteur une énumération des couleurs, et que cette énumération ne comprenne ni le blanc, ni le noir (considéré comme absence de couleur) : s'ensuivrait-il que cet auteur ne voyait pas le blanc et le noir ?

1 vol. in-16 de IX-233 pages, 2 marks, Leipzig, DURR'SCHE BUCHHANDLUNG, 1907.

Ce commentaire de 233 pages à une œuvre qui, dans l'édition Vorländer, de même format, en compte 697, est considérable surtout par la réputation de son auteur. Qui voudrait y chercher ce qu'on demande ordinairement aux ouvrages de ce genre serait sans doute déçu : la glose est capricieuse, intermittente, souvent moins claire que le texte. En dépit des intentions de l'auteur, nous n'avons pas dans cet opuscule un guide fait pour initier progressivement le lecteur, une œuvre comparable par exemple aux *Éclaircissements...* de Schulze, mais nous avons autre chose, et peut-être mieux : les réflexions d'un interprète auquel nul ne songe à dénier une compétence toute spéciale, alors, même qu'on croit devoir parfois s'orienter à rebours de son exégèse.

Car il fallait bien s'attendre à retrouver dans ce petit livre la même interprétation qui circulait dans le grand ouvrage d'Hermann Cohen : La théorie kantienne de l'expérience (deuxième édition, Berlin, 1885). Ici encore, le réalisme de la chose en soi est subtilement transposé dans un idéalisme dont nous voulons bien croire qu'il est l'aboutissement logique de la *Critique* kantienne, mais où nous nous refusons à reconnaître la pensée formelle et consciente de Kant. Quelques extraits, en marquant quelle est sur ce point capital la position de M. Cohen, donneront en même temps une idée générale de sa manière.

Commentant les premières pages de l'*Esthétique transcendantale,* l'auteur écrit : « Le rapport immédiat de la connaissance à son but, l'objet, voilà ce que signifie le mot *donné*. C'est cette relation qui est donnée, et non pas proprement l'objet lui-même. L'objet est donné pour la connaissance, mais non sans elle. Toute connaissance doit d'abord constituer son objet en le remplissant de ce qu'elle en tirera (*durch hineinlegen*) : c'est pourquoi l'objet de la connaissance ne doit être considéré que comme donné par cette action même (*hineingegeben*). Mais la condescendance de Kant pour l'empirisme et le sensualisme le pousse à des accommodations plus considérables ; le fait d'être donné [dit-il] n'est possible, du moins pour nous, hommes, qu'à la condition que l'objet affecte d'une certaine manière notre esprit... » (p. 22). — Nous voici à la fameuse phrase où M. Vaihinger (*Kommentar,* II, 51) persiste à voir, avec un très grand nombre d'interprètes, l'affirmation nette d'une action des choses en soi sur la sensibilité. Que va dire M. Cohen ? « La difficulté que présentait déjà le mot *donné,* continue-t-il, est accrue par le mot *affecter*. Il semble qu'on ne puisse concilier ces deux assertions : la conscience intègre

son objet, l'objet affecte la conscience (*hineinlegen und afficiren*); mais l'opposition n'est qu'apparente : *autrement, toute l'entreprise de Kant et sa méthode seraient incohérentes* (1). Il faut donc tout au plus reconnaître là une certaine inexactitude dans l'expression... » (p. 332).

Quel est donc, selon M. Cohen, le sens de l'affirmation kantienne ? C'est que l'esprit n'est pas tout spontanéité. S'il était tout spontanéité, il n'aurait que des intuitions intellectuelles. La présence d'une matière sensible montre simplement qu'il ne saurait prendre conscience de lui-même autrement qu'en appréhendant ce qui se trouve en lui, déposé pour ainsi dire par son activité antérieure. Voilà l'objet qui s'impose à l'esprit, qui l'*affecte* et met en branle sa spontanéité constructive. Le dualisme, si l'on peut encore parler de dualisme, est intérieur au sujet lui-même (p. 40). On ne peut nier que cette explication soit ingénieuse ; nous nous réservons d'y revenir une autre fois pour la critiquer.

En général, M. Cohen ne se soucie aucunement de discuter les assertions ou les arguments de Kant ; et aussi bien n'est-ce pas tant ce que l'on demande à un commentaire. On aimerait pourtant que là où le paralogisme est flagrant, la glose n'ait pas l'air de ne point s'en apercevoir : tel est par exemple le cas du procédé logique par lequel Kant pense ramener l'argument cosmologique à l'ontologique. Ce n'est pas expliquer le raisonnement de Kant que de se contenter de le résumer en quelques lignes : « La démonstration [cosmologique] passe du concept d'être nécessaire à celui d'*ens realissimum*, parce qu'elle pense trouver dans ce dernier concept les déterminations qui manquent au premier. Et ainsi la preuve cosmologique revient à l'ontologique » (p. 176). Cela n'est pas clair ; si nous voulons comprendre, il nous faut retourner au texte de la *Critique :* mais alors à quoi bon cette glose ? — Et quand nous lisons le texte de la *Critique,* nous voyons nettement que l'argument de Kant se fonde sur une équivoque. Celle-ci consiste essentiellement à considérer comme équivalentes ces deux propositions foncièrement différentes : l'être parfait (s'il existe) est nécessaire (proposition ontologique), et : l'être nécessaire (qui existe) est parfait (proposition cosmologique). — Çà et là, on aurait désiré des éclaircissements qui ne viennent pas ou viennent incomplets, par exemple, sur la fameuse Réfutation de l'Idéalisme, sur la nature du schème, sur l'antithèse de la première antinomie.

(1) C'est nous qui soulignons.

Le commentaire se réfère pour le texte à l'édition de la *Critique de la Raison pure* parue dans la même collection. Un index détaillé et très commode le termine. En somme, M. Cohen nous a donné dans ce petit volume les *marginalia* dont un vieux professeur, féru de Kant, pourrait avoir agrémenté pour son usage et celui de quelques pupilles les pages de son exemplaire de la *Critique*. Le professeur est docte, souvent suggestif, parfois obscur.

V.

Henri BREMOND : *La Provence mystique au XVIIe siècle*. Un vol. in-8° de XVI-396 pages. PLON, Paris, 1908.

Je le dis comme je le pense : je ne connais pas de livre édifiant écrit avec plus d'amour et de franchise que celui-ci. M. Bremond, dont on connaît par ailleurs les mérites littéraires et la savoureuse perspicacité intellectuelle, vient de se révéler le plus charmant comme le plus averti de nos hagiographes.

Ne traite pas de la vie des saints qui veut. C'est pour avoir cru le contraire que tant de critiques pieux ajoutent aux inexactitudes d'une rudimentaire psychologie l'ennui de narrations saintes, présentées sans tact et dans un style mucilagineux.

Le tort de ceux-ci est de croire que le saint n'a pas de patrie, « pas d'ancêtres, pas de famille, pas de frères, selon la chair, pas de langue maternelle ». Rien de plus pernicieux qu'une telle erreur, qui consiste à parler sur le même ton de saint Jérôme et de saint François de Sales, de sainte Thérèse et de sainte Chantal. Le grand mérite de M. Bremond est d'avoir restitué les deux physionomies morales qu'il étudie dans leur milieu d'origine et d'avoir changé de plume pour écrire, après celle d'Antoine Yvan, instituteur des religieuses de Notre-Dame de Miséricorde, la vie édifiante de Madeleine Martin, fondatrice du même Ordre.

« Bien loin d'abuser nos lecteurs en leur faisant croire que tous les saints se ressemblent, écrit avec clairvoyance M. Bremond, notre premier devoir est de leur révéler, non point par des affirmations vagues et sommaires, mais par notre manière même d'écrire, l'infinie souplesse de la grâce divine et la merveilleuse variété des saints. » C'est pourquoi l'auteur a soin non seulement de différencier la robuste rudesse d'Antoine Yvan de la grâce fraîche de Madeleine Martin, mais encore de remarquer le parfum de terroir qui se dégage de ces deux âmes provençales. « Comme un artiste, chargé de la décoration d'une

église, adapte sa fantaisie au style particulier du monument, de même celui qui a dessiné le contour de nos rivages, fixé le cours de nos ruisseaux et choisi le parfum de nos collines, pliera suavement, dans la formation de cette vertu naissante, les règles inviolables de la sainteté aux exigences du sol natal. » A ce sujet, M. Bremond nous trace de la Provence « moyenne » un portrait psychologique que je crois parfait et qui n'a rien de commun avec les violents chromos d'un Daude tanecdotique.

Entrer dans le détail de la vie d'Antoine Yvan et de Madeleine Martin n'est pas notre fait. Une biographie ne se raconte pas ; pour être exact, nous devrions citer tout le livre qu'a écrit M. Bremond. Mais ce qui nous importe, à nous philosophes, — et que l'auteur me pardonne de faire intervenir ici ce mot un peu lourd derrière lequel se cachent des visages sans art, — c'est la méthode précieuse inaugurée par ce délicat « amateur d'âmes », méthode nuancée et *réaliste*, qui permet de s'adapter à toutes les sinuosités d'un caractère. Le début du XVIIe siècle est « une époque savoureuse, pittoresque, édifiante entre toutes, où la France, à la veille de se convertir au solennel et au grandiose, prolonge les derniers beaux jours de la libre fantaisie... A qui voudrait peindre dignement cette fresque incomparable, il faudrait la verve d'un Gautier, la pénétration, la demi-candeur du premier Sainte-Beuve, la sainte rudesse du grand Arnauld. » M. Bremond se garde avec soin de cette rudesse ; il lui suffit, pour nous enchanter et faire par surcroît œuvre scientifique, de joindre à une verve souriante une pénétration tendre mais aiguë. La *Provence mystique* demeurera un des modèles les plus accomplis de l'hagiographie française.

III. — SOCIOLOGIE

J. SCHALL : *Mentalité du peuple souverain, Causes et remedes.* In-12, LIBRAIRIE DES SAINTS-PÈRES.

Livre de mince volume, mais fécond en observations dignes d'être méditées.

M. l'abbé Schall, on le sent, a vu les choses de près ; il n'est ni pessimiste, ni optimiste, mais sagement réaliste. A tous, quels qu'ils soient, il dit de bonnes vérités, avec fermeté, justice et mesure. — Rien de plus vrai que sa conclusion :

« La France pourra-t-elle encore éviter cette crise violente que

semble présager la logique des événements? Dieu seul le sait : mais une chose est certaine, c'est que la France n'échappera pas aux pires catastrophes, si elle ne rejette pas de son sein le virus de l'athéisme social, si elle ne resserre pas la chaîne des traditions chrétiennes, interrompues par un siècle de laïcisme révolutionnaire.

« Le salut pour elle sera dans le retour à la foi de nos pères. Ce sont les évêques qui l'arracheront au péril de la mort, si elle ne refuse pas de suivre leur direction morale. »

G. DE PASCAL.

L'abbé BAYLE : *Le symbolisme du droit romain.* Paris, LIBRAIRIE DES SAINTS-PÈRES, in-8°, 380 pages.

Voilà un ouvrage très original, offrant au lecteur des aperçus nouveaux. Il y a bien, çà et là, quelque chose d'un peu paradoxal ; — mais on le pardonne facilement à l'auteur à cause du profit que l'on retire de cette lecture qui intéresse et même passionne. — Sous la plume de M. Bayle, la législation romaine perd de son âpreté, et elle devient presqu'une source de méditations, à la condition d'y apporter un peu de bonne volonté. M. Bayle ne ralliera pas à sa thèse les suffrages de tous ; mais tous seront bien forcés de rendre hommage à sa science et à son ingéniosité.

G. DE PASCAL.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES [1]

A. Bros : *Histoire des religions. Bibliothèque de vulgarisation. Religion des peuples non civilisés.* In-8° écu, 365 pages, prix 4 : francs, P. LETHIELLEUX, éditeur, 10, rue Cassette, Paris-VI°.

L'auteur a tout d'abord essayé de déterminer la psychologie du non-civilisé, sa façon de concevoir le monde et les choses. De là, il a fait découler sa manière spéciale de se représenter les dieux et de les honorer, de pratiquer la morale, d'imaginer une mythologie, d'agir sur l'univers par la magie, d'honorer l'animal totem.

(1) Pour la rapidité de l'information et en attendant le compte rendu détaillé qui pourra en être fait, nous publions une note bibliographique des livres qui nous sont envoyés. Ces notes ne sont qu'une annonce et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

Le livre est divisé de la façon suivante : Objet. — Méthode. — Psychologie du Sauvage. — L'Animisme. — La Magie. — Les dieux. — Le culte. — La mythologie. — Les tabous. — Le totémisme. — Religion des sauvages et religion des peuples dits primitifs. — Permanence et valeur du besoin religieux.

Henri Rovel : *Le droit à la vie.* 1 volume in-16. Prix : 0 fr. 60. — Librairie Plon-Nourrit et Cie, 8, rue Garancière, Paris-VIe.

Dans cette étude, M. Rovel envisage l'éducation au point de vue économique et en établit la base sur ce qu'il appelle *la responsabilité directe.*

D'après lui, on doit l'organiser de façon qu'elle puisse préparer l'évolution sociale. Il montre donc comment celle-ci doit s'opérer et expose ce que l'on peut faire pour arriver au but, le plus rapidement possible et sans troubler l'ordre.

Armand Praviel : *Les routes de Gascogne. Contes et Croquis de chez moi.* 1 vol. in-18. 2 francs. Collection des *Pays de France.* Nouvelle Librairie Nationale, 85, rue de Rennes, Paris.

M. Armand Praviel a évoqué en une suite de croquis et de nouvelles un pays assez curieux, qui est le sien : la Gascogne, mais la Gascogne déjà languedocienne, baignée par la Garonne et subissant l'influence de Toulouse ; la vallée de la Save, terroir souriant et paisible, où s'étiole, mangée par la grande ville, une population religieuse, tranquille, économe et laborieuse.

L'auteur n'a pas cherché seulement à peindre des humbles et scènes champêtres : sous sa plume, toutes les classes apparaissent, prêtres, nobles, bourgeois, professeurs, forains, etc., dans un décor où surgissent le profil rose de Toulouse, la pyramide pierreuse d'Auch, et les collines où sonnent les cloches de Pibrac, d'Alet, de Gimont-Cahuzac et de Sainte-Marie du Désert.

Louis Dimier : *Les préjugés ennemis de l'histoire de France.* 2 volumes in-18 jésus. Chaque volume : 3 fr. 50. Nouvelle Librairie Nationale, 85, rue de Rennes, Paris.

Le titre de ces deux volumes indique qu'il s'agit d'une revision de tous les systèmes fantaisistes que l'esprit révolutionnaire a pu imaginer sur les origines et le développement de notre histoire.

Citons quelques titres de chapitres : Le Celtisme et la conquête romaine. — Le Germanisme et la conquête franque. — Le préjugé démocratique et le mépris de la fonction royale. — Le préjugé économique et le mépris de l'œuvre militaire. — Le préjugé féodal et le mépris de l'ordre administratif. — La diffamation du servage. — La querelle de la Renaissance et ses suites au XVIIe et au XVIIIe siècle. — Les revendications des sectes : Albigeois, Protestants et Jansénistes. — La critique des anciens impôts. — Le mensonge de la misère publique. — La lettre de cachet. — Le procès de l'Absolutisme.

Le comte **Léon de Montesquiou** : *Les consécrations positivistes de la vie humaine.* 1 vol. in-18 jésus, 3 fr. 50. NOUVELLE LIBRAIRIE NATIONALE, 85, rue de Rennes, Paris.

Dans cet ouvrage, l'auteur passe en revue les différentes périodes entre lesquelles Comte avait divisé l'existence humaine depuis la naissance jusqu'à la mort et les cérémonies diverses par lesquelles il avait voulu consacrer l'entrée dans chacune de ces périodes. C'étaient la *Présentation*, l'*Initiation*, l'*Admission*, la *Destination*, la *Maturité*, la *Retraite*, l'*Incorporation* et la *Transformation*, et dans la pensée de Comte, qui prétendait fonder une nouvelle religion, elles constituaient autant de sacrements, mais il est possible de n'y voir que des règles de conduite tirées de l'observation de la nature humaine, qui se placent à côté des sacrements de l'Église catholique sans les contredire et permettent parfois d'en mieux comprendre la signification profonde.

PÉRIODIQUES FRANÇAIS

Si quelque chose pouvait démontrer aux intelligences dévoyées de notre époque la nécessité de la notion de Dieu et des principes de la métaphysique, ce serait l'impossibilité où se trouvent nos contemporains d'établir la morale sur des bases solides. Sur ce point, tout le monde sent une lacune énorme, un abîme entr'ouvert où peut sombrer la civilisation, chacun s'ingénie à la combler, et personne n'y réussit complètement. Autant vaudrait essayer de jeter des pilotis dans une mer sans fond.

Ce n'est pas que les grandes règles de la morale soient en ce moment méconnues ; elles vivent encore dans nos sentiments et nos habitudes. Mais les habitudes et les sentiments ne résistent pas à la longue à l'impossibilité d'une démonstration rationnelle. On cherche de toutes parts cette démonstration ; elle échappe à tous les efforts.

Faut-il, avec M. G. Truc (*Revue philosophique*, septembre 1907), fonder la morale sur l'émotion qui accompagne le sentiment organique de l'effort? L'effort plus grand ferait attribuer à l'acte produit une valeur plus grande. L'effort renouvelé aboutirait à l'acquisition d'un état. L'homme a besoin d'efforts, une vie toute de plaisir l'ennuie, et la satisfaction morale est en proportion de l'effort accompli.

Assurément personne ne doute qu'il y ait difficulté à faire le bien

et que plus cette difficulté est grande, plus l'homme est heureux d'en avoir triomphé. Mais souvent aussi il y a effort pour faire le mal. On ne commet pas un vol important, on n'assassine pas un ennemi sans de grandes difficultés, et le criminel est heureux et fier d'être arrivé à ses fins criminelles. Comment distinguerons-nous la satisfaction du bien de cette satisfaction infernale ? Il y a une règle fondamentale, et c'est précisément cette règle que M. Truc n'indique pas.

Qu'est-ce donc que le bien? M. de Gaultier renonce à le définir (*Revue philosophique*, octobre 1907). D'après cet auteur, il n'y a pas à chercher le bien en soi, le phénomène moral est quelque chose d'essentiellement contingent. Le monde est un devenir indéfini dont la direction générale ne peut être déterminée. Toute causalité qui n'est pas entre deux points fixes laisse un aléa ; cet aléa fonde ce que nous appelons le libre arbitre, c'est le domaine propre des phénomènes moraux. L'expérience nous montre qu'il y a des actes non indifférents ; elle ne montre pas autre chose. Ce jugement de non-indifférence résulte de notre nature d'êtres sensibles. Nous avons des désirs : l'acte est propre ou non à les réaliser. Dans l'état social, les désirs de l'un font échec aux désirs de l'autre. Il est donc nécessaire, pour que nous puissions profiter des avantages de la société, qu'il s'établisse entre tous les désirs un certain équilibre.

Ainsi la morale ne serait que l'art d'établir un équilibre dans ses jouissances et de tirer de la société le meilleur parti possible sans la détruire. Est-ce bien là l'idée que l'on se fait généralement du bien ?

M. Ach. Fouillée (*Revue philosophique*, novembre 1907) dit avec grande raison qu'il ne faut pas expliquer la genèse d'une idée de manière à la détruire. L'élévation de son esprit se révolte à la pensée qu'il puisse y avoir une certitude contre l'idéal moral. L'obligation n'est pas une donnée qui se déduise. Le fait est que tout homme tend à connaître ce qui est le meilleur, qu'il cherche à justifier ses actes et qu'il s'adresse pour cela à des fins idéales. L'obligation est le lien de vérité qui nous rattache à ces fins. Nous la puisons dans notre nature même. Nous n'avons pas besoin de Dieu pour la prouver. Dieu est le postulat de la morale, il n'en est pas le principe.

A merveille ! Mais l'éminent académicien voudra peut-être bien reconnaître que la notion de l'obligation morale est souvent obscurcie dans les natures dévoyées, qu'elle n'est point par conséquent d'une évidence absolue et qu'il serait souhaitable de lui trouver un fondement. Ce fondement, il l'aurait trouvé, s'il n'avait pas été hanté par le préjugé kantiste que l'existence de Dieu n'est pas démontrable par le raisonnement.

On se souvient que M. Belot a fait une vaste enquête sur les systèmes de morale positive. Après avoir exposé les diverses théories en cours et avoir montré leur insuffisance par des raisons très bien déduites, il a proposé la sienne. Nous en avons parlé dans les précédentes revues. Il ne paraît pas avoir été plus heureux que les autres. Son système aussi est dénoncé comme insuffisant.

M. Cantecor (*Revue de Métaphysique*, janvier 1908) n'y voit qu'une forme de l'utilitarisme et reproche à M. Belot de n'avoir pas défini d'abord ce qu'est la morale. Il pense que la morale n'est autre chose que l'organisation rationnelle de la vie et que c'est la raison et non l'expérience seule qui peut en constituer la science.

M. Parodi (*Revue philosophique*, octobre 1907) est moins sévère. Il loue M. Belot de ne s'être pas préoccupé de prouver l'obligation, conception contradictoire, pense-t-il, car on ne peut faire qu'un homme veuille malgré lui. Il constate que M. Belot a heureusement introduit dans la morale l'idée de fin ; par là, la morale peut se faire reconnaître comme une science, pourvu qu'il ne s'agisse pas d'aller chercher cette fin dans quelque grand être ou dans une révélation. Ceci est en effet le cauchemar de la philosophie contemporaine. M. Belot semble donc, suivant M. Parodi, poser les bases d'une étude rationnelle de la morale ; mais il n'est pas assez explicite à ce sujet.

Pour nous, nous pensons que la morale est à la fois une science et un art, comme on peut le dire de la logique : un art de conduire sa vie vers le vrai bonheur que tout homme désire et la science des conditions que nous devons remplir pour atteindre ce but. Il est deux objets distincts que cette science doit se proposer : établir les règles de la vie morale, prouver l'obligation de suivre ces règles.

Quant aux règles qui concernent la vie individuelle et la vie sociale, on peut à la rigueur les justifier sans recourir à Dieu. Il suffit pour cela de se rendre un compte exact de la nature de l'homme, car ces règles consistent principalement à le conduire à un développement de ses facultés conforme à sa nature. Nous pouvons concéder cela aux agnostiques, en faisant remarquer toutefois qu'il faut recourir à quelques notions métaphysiques, si l'on veut bien préciser quelle est l'essence de la nature humaine et la fin qui lui convient.

L'obligation, au contraire, ne peut s'expliquer sans s'appuyer, non peut-être sur la révélation, mais au moins sur la croyance naturelle en un Dieu qui, en nous créant, nous a imposé les conditions de notre vie. C'est pour cela sans doute que MM. Belot, Parodi, et autres préfèrent se passer de l'obligation. Cependant, elle est indispensable, tant au point de vue scientifique qu'au point de vue pratique.

Au point de vue scientifique, elle marque le caractère spécifique de

l'acte moral. L'acte proprement moral est celui que nous nous sentons obligés d'accomplir, celui qui entraîne pour nous responsabilité et mérite. C'est là même ce qui le rend non indifférent, ce qui le distingue nettement des actions qui sont simplement belles, bonnes et utiles. Otez l'obligation, il ne reste plus que la beauté d'une vie dirigée par des sentiments élevés. Cette vie peut nous charmer et nous attirer ; mais ce n'est plus la morale complète, la morale du devoir.

Au point de vue pratique, l'obligation n'est pas moins nécessaire dans l'état actuel de l'humanité. Personne n'ignore combien souvent la passion étouffe chez nous la voix de la raison. Celle-ci fait vainement observer que la conduite qu'elle propose est seule belle, sage et utile. La passion n'écoute rien ; elle veut à tout prix le bien inférieur qui l'attire. L'obligation seule est assez efficace pour l'arrêter. Sans l'obligation, quelques âmes d'élite arriveront sans doute à une belle vie comme ces sages de l'antiquité ; la foule, dominée par ses instincts, nous ramènera à la barbarie.

Ce sont les passions qui expliquent ces contradictions de l'homme, si finement décritees par M. Paulhan. Dans ces articles si spirituels (*Revue philosophique,* janvier et février 1908), M. Paulhan rappelle les anciens moralistes. Beaucoup de ses observations sont vraies ; il y en a d'exagérées, comme dans tous les écrits de ce genre. Mais où nous ne pouvons nous accorder avec l'auteur, c'est dans l'origine qu'il donne à ces contradictions. Il n'est pas vrai que l'homme soit sorti originairement d'un animal peu sociable ; ce qui est vrai, c'est que, par la chute qui a affaibli sa raison, il s'est abaissé vers la brute. Il n'est pas vrai que la morale soit un mensonge, la philosophie une illusion ; il est vrai seulement que la raison qui est le lien social et la passion individuelle se livrent un combat qui ne finira qu'à la mort.

La sociologie peut être considérée comme une branche de la morale. Il n'y aurait pas de question sociale si les lois de justice et de charité étaient parfaitement observées. Mais comment justifier ces lois en faisant abstraction du législateur suprême ? Comment l'homme qui se sent une fin en soi peut-il être obligé à sacrifier ses tendances, ses désirs, quelquefois sa vie même, à ce géant appelé la société ou l'état qui, par lui-même, n'est rien ? Beaucoup de sociologues arrivent à faire de la société un être supérieur, une sorte d'unité organique, dont les hommes sont les atomes constituants. M. Deploige (*Revue néoscolastique,* août 1907) nous montre que ce point de vue est faux ; la société n'est qu'une unité de coordination. Les individus y ont leur

action propre qu'il ne faut pas enchaîner. En réalité, la société est pour les individus et non les individus pour la société. Ce réalisme social nous est venu des Allemands. Il n'était pour eux d'abord que l'expression d'un sentiment de solidarité : peu à peu, on en a fait une entité métaphysique.

La plus grande difficulté de la question sociale est la question des salaires. La crise est devenue aiguë par le mélange de la politique aux considérations économiques. Des meneurs très coupables ont donné à l'ouvrier des espérances irréalisables d'égalité chimérique, d'accroissement continu des salaires, avec une diminution continue du travail. De là les grèves, question brûlante que M. P. Bureau étudie dans un article de la *Revue de Métaphysique* (janvier 1908). L'auteur nous paraît accorder une confiance excessive aux racontars des ateliers. Pour lui, les grévistes semblent avoir presque toujours raison. Les meneurs de grèves lui paraissent une élite se dévouant au salut de leurs frères ; ceux qui veulent continuer le travail seraient des lâches et des flagorneurs. M. Bureau estime que beaucoup de grèves se sont terminées injustement aux dépens des ouvriers. Il y a là bien des exagérations. Nous ne nions pas que certains patrons ne soient durs et avides; mais il faut considérer que les patrons sont ordinairement plus à même que les ouvriers d'apprécier ce qui est possible. De tels conflits ne peuvent d'ailleurs se juger sur des vues générales. Le salaire de l'ouvrier ne peut s'élever qu'en proportion de l'élévation des bénéfices. M. Bureau est-il en état de montrer que, dans telle grève terminée contre eux, les ouvriers étaient fondés à réclamer en raison de l'état du marché ?

La grève nous paraît, comme la guerre, un moyen sauvage où l'on ne devrait recourir que dans des cas extrêmes. Nous souhaiterions la constitution de commissions d'arbitrage composées moitié de patrons et moitié d'ouvriers et présidées par un magistrat. L'autorité d'un tel tribunal serait sans doute plus efficace pour le maintien de la paix publique que celle du fameux Tribunal international de La Haye.

M. Ch. Rist (*Revue de Métaphysique*, septembre 1907) entre plus que M. Bureau dans les considérations pratiques. Il croit que l'on peut procurer aux ouvriers une égalisation croissante des conditions de lutte pour la vie, mais il pense qu'il y aurait un sérieux danger à agir directement sur les salaires. La distribution des richesses dans la société dépend de conditions très variables. A chaque instant se produisent des changements d'équilibre dont les habiles profitent. La différence des classes n'y a qu'une influence très restreinte, et parmi

les ouvriers eux-mêmes, on peut constater des inégalités importantes. Même quand les salaires sont égaux, le gain du travailleur varie beaucoup. M. Rist cite, dans le travail des mines, des ouvriers habiles qui se font 8 francs par jour, tandis que leurs camarades, avec le même salaire, n'arrivent qu'à 3 ou 4 francs. On voit à quel point le problème est compliqué. Nous aimons beaucoup la formule de M. Rist : laisser le jeu naturel de l'offre et de la demande en égalisant les conditions de lutte pour la vie.

Les grèves des ouvriers ont amené les fonctionnaires à faire aussi des grèves et à vouloir former des syndicats. Théoriquement nous ne voyons pas pourquoi ce qui est accordé aux uns serait refusé aux autres ; mais, dans l'application, les dangers seraient infiniment plus grands. Cela même prouve qu'il y a dans la conception actuelle de l'organisation du travail des vices profonds. Il n'est pas admissible que des fonctionnaires, en se retirant subitement, désorganisent un service public ; mais est-il admissible que des ouvriers, se mettant un beau matin en grève, désorganisent toute une industrie pour soutenir une réclamation qui n'est pas toujours justifiée ? M. Bouglé (*Revue de Métaphysique*, septembre 1907) n'est pas hostile en principe aux syndicats de fonctionnaires. Il y voit l'origine d'une sorte de décentralisation par l'établissement de corporations autonomes. Cette décentralisation-là n'est pas celle que nous souhaitons. Il nous paraît qu'elle ressemblerait beaucoup à l'anarchie.

Laissons ces questions, si intéressantes qu'elles soient, où les considérations pratiques jouent un très grand rôle, pour nous renfermer dans les études proprement spéculatives.

La mode est de donner maintenant le pas à la théorie de la connaissance. Autrefois, on la mettait bonnement à sa place dans la psychologie ; cela n'avait aucun inconvénient ; on se confiait à l'intelligence avant d'en avoir fait la théorie, comme on se confie à l'œil avant d'avoir créé la science de la lumière. Mais aujourd'hui que la valeur de la connaissance a été mise en doute par d'habiles mais trop subtils penseurs, nous devons commencer par nous rassurer. Ont-ils toujours observé la règle de M. Fouillée de ne pas expliquer une notion de manière à la détruire ?

Il se fait en ce moment de grands efforts pour retrouver la connaissance objective. Ces efforts se sont traduits par une théorie que l'on appelle pragmatisme avec M. W. James et humanisme avec M. Schiller. Le pragmatisme est d'origine anglo-saxonne, mais il compte de nombreux adeptes sur le continent européen, et il commence à préoccuper les grandes revues.

M. Parodi (*Revue de Métaphysique*, janvier 1908) lui est peu favorable. Il y voit un mélange des vues de Locke, de Kant, de Spencer. La théorie pragmatiste, fondant la croyance sur l'utilité, la rend arbitraire. Elle prétend n'être pas un système : c'est plutôt un défaut. On ne peut s'en tenir là. La raison a besoin d'unifier et n'est pas satisfaite tant qu'elle n'a pu y parvenir.

M. Boutroux (*Revue de Métaphysique*, janvier 1908), plus favorable, a cependant des doutes. A propos du livre de l'expérience religieuse de M. W. James, il se demande si le sentiment suffit pour assurer l'objectivité. M. James soutient, et c'était là, pensons-nous, son but définitif, que l'expérience religieuse nous donne la certitude de l'Union avec un être supérieur : la science serait le domaine des notions claires et distinctes, l'expérience intime seule atteindrait la réalité. M. Boutroux en doute un peu ; il fait remarquer que l'expérience intime est un fait individuel insuffisant pour expliquer la religion, qui est un fait social.

M. Lalande (*Revue philosophique*, décembre 1907) paraît se ranger à l'avis de M. James, que la vérité est ce qui réussit. Il y ajoute toutefois une condition : qu'elle soit admise par tous, parce que, dit-il, la vérité est un fait social.

Beaucoup de penseurs français, sans se déclarer pragmatistes, émettent des vues analogues à celle de M. W. James. Dans son livre si remarquable de l'évolution créatrice, très bien analysé par M. Weber (*Revue de Métaphysique*, septembre 1907), non sans quelque sévérité puisqu'il traite l'ouvrage de brillant roman, M. Bergson explique tout par l'élan de la vie. Cet élan aboutirait à l'intelligence, qui est seulement la connaissance des rapports. L'intelligence ne comprend que le fixe et l'immobile, et n'atteint pas la réalité vivante. Celle-ci est saisie par l'intuition qui est le plus haut degré de l'instinct.

M. Calderoni compare avec raison la philosophie en vogue à celle de Protagoras. Le jugement d'existence, d'après Berkeley, ne représente que la possibilité de certaines expériences. M. Pickler, au contraire, dont M. Calderoni semble partager le sentiment, pense que nous croyons à l'existence des choses parce que nous avons une volonté. Telle chose existe, cela veut dire que sa représentation peut être obtenue à volonté. Autrement il n'y a pour nous que de pures apparences.

M. Dewelshauver (*Revue de Métaphysique*, janvier 1908) fait reposer la connaissance sur un sentiment semblable à celui de l'artiste, qu'il appelle intuition. L'intelligence et le raisonnement ne suffisent pas à produire la croyance au monde extérieur. Il faut une impres-

sion comme si, entre l'acte des autres moi et le mien, il y avait coïncidence. En percevant le monde, nous le créons à chaque instant. Puis l'intelligence décompose et réduit en pensée les données de l'intuition.

M. Dewelshauver nous paraît approcher de la vérité, mais pourquoi fait-il de l'intuition un simple sentiment et non un acte d'intelligence ?

Les efforts des pragmatistes et autres partisans de l'action ne peuvent qu'être approuvés par nous, mais ils ne réussiront que lorsqu'ils oseront abandonner le préjugé criticiste que l'intelligence ne peut saisir immédiatement la réalité.

La réalité suprême est l'être souverain que nous appelons Dieu ; il a produit le monde et nous-mêmes. M. W. James veut, avons-nous dit, que nous le connaissions par une expérience intime. Il nous paraît, comme à M. Boutroux, qu'une telle expérience est insuffisante. Si elle n'est pas appuyée par la perception sensible, l'expérience ne fournit qu'une donnée vague, contestable tant qu'elle n'est pas justifiée par un raisonnement. Aussi le P. Garrigou-Lagrange (*Revue thomiste*, août et décembre 1907) s'applique-t-il à réfuter les objections présentées par M. Le Roy contre les preuves de l'existence de Dieu.

Le savant religieux déclare que saint Thomas n'a jamais entendu donner à la preuve par le mouvement une portée transcendante. Elle ne sert qu'à prouver l'existence d'une première cause non causée et par suite existant de soi. De l'existence de soi de cette cause première, il déduit ensuite sa perfection absolue. C'est la marche inverse de la preuve, dite ontologique, de saint Anselme, qui déduit l'existence de la perfection. Le Révérend Père concède un morcelage utilitaire du continu ; mais au dessus il montre un morcelage primitif par l'être intelligible distinguant le sujet connaissant de l'objet connu et les objets l'un de l'autre par leurs propriétés.

L'auteur ajoute que le monde conçu par M. Le Roy est au fond une sorte de panthéisme. Il est de plus une contradiction réalisée. M. Le Roy donne le primat au devenir, c'est-à-dire à la puissance, et non à l'être. Or, l'être est, de l'aveu de M. Bergson, le fondement de toute réalité. La puissance n'est rien que par l'être. C'est vers l'être que l'intelligence tend naturellement tout d'abord.

On trouvera du reste, dans un remarquable article de M. Balthasar (*Revue néo-scolastique*, novembre 1907), un exposé très complet des objections de M. Le Roy, et une critique solide de ces objections.

M. Halleux (*Revue néo-scolastique*, août 1907) combat le monisme qui entraîne une négation complète de la personnalité divine, c'est

un panthéisme matérialiste. M. Halleux fait voir que l'absolu ne peut ni changer ni évoluer ; il ne peut admettre le conflit du bien et du mal. Il n'est donc pas le monde que nous connaissons. M. Halleux ajoute que l'énergie dont on fait un principe d'évolution a besoin elle-même d'un principe directeur. Il doit donc exister un principe supérieur radicalement différent du monde et qui mérite par excellence la qualification d'être.

M. Le Roy est assez disposé à refuser à cet absolu la qualité proprement dite de personne. Il trouverait peut-être la solution de son doute s'il étudiait le bel article du R. P. Hugon (*Revue thomiste,* janvier 1908) sur les notions de nature, de substance et de personne. Il y verrait ces idées précisées et définies avec une clarté et une rigueur de logique dont la philosophie universitaire actuelle est bien éloignée. C'est une étude excellente de premier ordre. Toutefois dans la conclusion, il est un point que nous nous permettrons de mettre en doute, à savoir que le caractère qui distingue la personne soit une réalité positive. Cette affirmation ne nous paraît pas nécessaire et n'arrivons pas à voir dans l'objet un fait qu'elle puisse représenter. Or, il nous paraît indispensable, pour éviter les distinctions purement verbales, de n'admettre une notion positive que si on peut la rapporter à un fait distinct.

La méthode du P. Hugon, qui est la méthode scolastique, n'en est pas moins nécessaire même aujourd'hui, comme le fait observer le R. P. Richard (*Revue thomiste,* janvier 1908). Elle seule détruira le subjectiviste contemporain en obligeant l'esprit à une étude attentive de l'objet. Elle seule a le secret des définitions exactes. Sans doute, il ne faut pas en abuser, et un livre où l'on ne trouverait qu'une suite de définitions et de syllogismes ne serait pas lisible. Mais pour la première formation de l'esprit, pour le forcer à se donner des idées nettes, précises et distinctes, elle est indispensable. C'est la méthode scolastique qui a formé le génie français et a donné à la langue française ses qualités si éminentes.

Si de Dieu nous descendons à l'homme, nous rencontrons d'abord M. Ribot, toujours en tête des amis de la psychologie expérimentale (*Revue philosophique,* décembre 1907). M. Ribot défend la mémoire affective dont il a donné précédemment la théorie. Cette mémoire consiste dans le renouvellement de l'affection avec le sentiment du déjà éprouvé. Il essaie d'en prouver l'existence par des faits psychologiques et physiologiques, mais le sentiment du déjà éprouvé n'est-il pas lui-même un acte de connaissance plutôt qu'un acte affectif ?

M. Dugas s'occupe aussi de la mémoire (*Revue philosophique,*

octobre 1907). La mémoire implique perception, puis attention et entrée de l'image dans une association systématique. Il faut que l'esprit la juge comme ayant été à lui, mais n'étant plus à lui. C'est une espèce d'habitude intellectuelle. Quand l'habitude est parfaite, ce n'est plus de la mémoire. On n'a pas la mémoire des principes des sciences, on les sait.

M. Michotte (*Revue néo-scolastique*, novembre 1907) se demande si la méthode d'introspection peut être scientifique. On sait qu'aujourd'hui beaucoup de personnes n'attachent de la valeur qu'à la constatation des démarches de l'esprit par des observations externes et des procédés de laboratoire. M. Michotte maintient que l'introspection peut être une méthode vraiment scientifique, quand elle est directe. Il est possible, en effet, de provoquer les phénomènes internes pour les observer attentivement, de les reproduire à volonté et de varier les circonstances. L'introspection indirecte n'a point la même valeur. L'auteur croit néanmoins qu'elle pourra être améliorée.

M. Van Biervliet s'attache au contraire à la méthode de l'observation externe (*Revue philosophique*, janvier 1908). Esprit très modéré, il n'a pas la prétention de former par cette méthode toute la science. Il la juge néanmoins fort utile et croit pouvoir montrer qu'elle a déjà produit des résultats importants, entr'autres celui de constater l'infinie variété des natures individuelles. M. Van Biervliet nous permettra-t-il de lui dire que cette variété était déjà parfaitement connue des anciens, qui ont toujours distingué dans l'individu la nature spécifique qui est fixe et les différences individuelles qui sont indéfiniment variables. Mais ce que nous pouvons bien accorder au savant physiologiste de Gand, c'est que les études qu'il poursuit sont fort utiles pour l'art de la pédagogie et conduiront sans doute à tenir plus de compte dans l'éducation des enfants de leurs aptitudes et de leurs tendances individuelles.

M. de Roberty s'occupe de l'abstraction (*Revue philosophique*, novembre 1907). L'abstraction, dit-il, est indispensable aux progrès des sciences. Il en est de deux sortes : l'abstraction verbale et l'abstraction réelle. La première est le début de la science ; elle vient d'une expérience incomplète, elle ne donne que des affirmations hypothétiques. Il faut la contrôler par une expérience plus complète. Les abstractions de M. de Roberty répondent évidemment à ce que l'on appelait autrefois définition de mot et définition de chose. Seulement nous avons peine à voir comment l'auteur voit dans le totémisme un premier essai d'abstraction.

M. Paulhan nous entretient de l'imitation dans l'idée du moi

(*Revue philosophique,* septembre 1907). Il pense que l'idée du moi s'affirme d'autant plus qu'il est opposé à un autre.

M. Delacroix étudie le mysticisme dans les ouvrages de Mme Guyon (*Revue de Métaphysique,* novembre 1907) ; nous devons le prévenir qu'il s'est adressé à un modèle adultéré, et qu'il ne faudrait pas prendre pour type du mysticisme vrai et légitime. L'auteur voit dans ce mysticisme l'effet d'une prédominance de la subconscience préparée par toute une vie d'ascétisme et de méditation.

M. Milloud veut créer une nouvelle science (*Revue philosophique,* janvier 1908) qu'il appelle l'histoire naturelle des idées. Il fait remarquer que les idées n'ont pas seulement une fonction logique, mais aussi une fonction psychologique. Il voudrait rechercher comment les idées se forment, quelle est leur évolution, de quels sentiments et de quelles tendances elles deviennent le drapeau, comment elles sont une source d'action, comment elles s'amplifient ou s'affaiblissent et disparaissent. Sans doute, il y a là des faits intéressants à relever, mais pourra-t-on en déduire des lois, comme l'espère M. Milloud ? Les anciens disaient, non sans quelque raison, qu'il n'y a pas de science du particulier.

Mme Vernon Lee (*Revue philosophique,* décembre 1907 critique la théorie du beau formulée par Lipps dans l'ouvrage intitulé *Psychologie esthétique.* Pour cet auteur la beauté est la facilité avec laquelle les choses se prêtent à une application de notre activité. On trouvera sans doute cette définition insuffisante, même avec la correction qu'indique Mme Vernon Lee, que nous transportons aux choses non pas notre activité, mais les modes de notre activité. Ne serait-ce pas plutôt que ces choses sont belles qui excitent et développent harmonieusement notre activité intellectuelle?

Nous devons à M. de Wulf (*Revue néo-scolastique,* novembre 1907) un article intéressant sur le caractère scientifique de l'esthétique. M. de Wulf montre que l'on doit la distinguer avec soin de la critique d'art et de l'histoire de l'art. Les anciens se sont occupés du beau surtout au point de vue objectif, les contemporains considèrent surtout le point de vue subjectif. Il serait nécessaire dans une esthétique complète de réunir les deux points de vue.

La science aussi peut être considérée dans l'objet matériel ou dans les dispositions de l'esprit qui l'étudie. M. Borel (*Revue de Métaphysique,* novembre 1907) se plaint que M. Bergson n'envisage la géométrie qu'au point de vue statique qui était celui d'Euclide. Les modernes, au contraire, ont introduit la considération du mouvement. M. Bergson lui répond (*Revue de Métaphysique,* janvier 1908 qu'on

a mal compris sa pensée, qu'il n'a jamais entendu blâmer, comme moins rigoureux, le procédé de démonstration par retournement. Il ajoute que les arguments de Zénon montrent que le mouvement est une intuition et que pour bien comprendre un auteur, il serait nécessaire de connaître toute la philosophie précédente.

Nous constatons avec plaisir cet appel à la tradition qui n'était pas dans les habitudes de la philosophie contemporaine.

M. Nyss non seulement respecte la tradition ancienne, mais il s'y attache peut-être plus qu'il n'est nécessaire dans sa théorie de l'unité de la forme substantielle dans les corps mixtes. Le R. P. Grado, encore plus scolastique que lui (*Revue néo-scolastique*, août 1907), y met pour condition que les composants soient amenés à l'état d'équilibre parfait. Le retour aux éléments après la dissolution n'exige pas l'hétérogénéité dans le composé, mais seulement que les propriétés des composants subsistent en équilibre. Qu'en dit l'expérimentation scientifique ?

M. Berthelot aurait pu sans doute en savoir quelque chose. M. Job (*Revue de Métaphysique*, novembre 1907) résume les travaux qui ont illustré ce grand chimiste. La postérité oubliera qu'il fut un agent d'incrédulité, un fauteur de la guerre acharnée faite en ce moment à l'Église. Elle ne se souviendra que de ses grandes découvertes sur la synthèse chimique, de la formation d'une foule de corps nouveaux, alcools, corps gras, acides, etc., de la création de la thermochimie, enfin de sa belle conception du travail maximum qui, dans l'application, n'est pas toujours rigoureusement exacte, mais qui reste un bon guide pour diriger les recherches.

M. Abel Rey (*Revue philosophique*, novembre 1907) compare les théories de l'énergétique et du mécanisme. Il pense que chacune d'elles peut représenter rigoureusement les faits, mais il préfère le mécanisme qui est suivant lui un meilleur instrument de découvertes. Le mécanisme fournit des images précises, saisissables, vérifiables, sur lesquelles l'esprit travaille avec facilité, tandis que l'énergétique tend à supprimer ces images et à les remplacer par des formules purement verbales.

M. Bonasse (*Revue de Métaphysique*, janvier 1908) pense que, malgré les découvertes récentes et les nouvelles théories qu'elles ont inspirées, il n'y a pas dans les sciences ces révolutions que l'on veut y voir. Sans doute il se présente chaque jour des faits nouveaux, mais on les étudie par les mêmes méthodes. Quant à une théorie générale de la matière, on ne peut dire qu'elle change à proprement parler, puisqu'il n'existe pas encore de théorie établie d'une manière scientifique.

Ainsi nous finissons notre revue par les sciences de la matière. Si nous en croyons M. Le Dantec, c'est par là que nous aurions dû commencer (*Revue philosophique*, septembre 1907). Ce sont celles qu'il faut étudier tout d'abord, parce qu'elles seront le point de départ et la base des science plus élevées. Nous observons le monde avec nos cinq sens ; chacun a une échelle de jugement qui lui est propre : chacun a sa manière à lui de saisir le mouvement. Nous appliquons nos théories mécaniques aux mouvements invisibles, d'où l'idée d'énergie. Contrairement aux vues de M. Bouasse, M. Le Dantec semble assez favorable à la théorie du Dr Le Bon suivant laquelle la masse du corps elle-même ne serait que l'énergie condensée. Afin de matérialiser plus spécieusement la vie et l'âme. M. Le Dantec aurait-il tendance à spiritualiser un peu la matière?

Signalons en terminant une très érudite étude du R. P. Maudonnet (*Revue néo-scolastique*, novembre 1907) sur le traité intitulé : *De erroribus philosophorum*. L'auteur en est inconnu ; le P. Maudonnet montre qu'il ne peut être Gilles de Rome, comme on l'a cru. Par l'examen des opinions admises dans cet opuscule, le savant religieux établit qu'il doit être d'un dominicain espagnol appartenant à l'école thomiste, avant qu'elle eût acquis son complet développement. Il doit avoir été rédigé de 1260 à 1274. Il est impossible pour le moment de préciser davantage.

Comte DOMET DE VORGES.

SOMMAIRE DES REVUES

Académie des Sciences morales et politiques, 68e année.

(Mars 1908.) — M. de Foville : Homo medius (265-278). — M. Fr. Passy : Les trois grands ressorts de la vie (279-285). — M. Luchaire : Conseils d'un père à ses filles (286-293). — M. Fouillée : Lettre adressée à l'Académie (294-348).

Annales de Philosophie chrétienne, 79e année.

N° 6 (Mars 1908). — V. Ermoni : Les formes religieuses et la classification des religions (561-590). — P. de Labriolle : Saint Ambroise et l'exégèse allégorique (591-603). — J. Martin : Saint Épiphane : la connaissance religieuse (604-618).

Archives de neurologie, 29e année, vol. I.

N° 6 (Juin 1907). — Sollier : Hystérie et sommeil (449-466). — Bonne : Sur la symétrie bilatérale du corps et sur l'indépendance fonctionnelle des hémisphères cérébraux (466-486).

N° 7 (Juillet). — Truelle : Du placement des enfants arriérés dans les colonies familiales (1-13). — Sabatier : L'homme est-il symétrique ou double (13-40). — Bonne : Un dernier mot sur la symétrie (40-48).

N° 8 (Août). — A. Cullerre : Hystérique incendiaire pendant l'état somnambulique (97-110). — Congrès des médecins alienistes et neurologistes (110-165).

N° 9 (Septembre). — A. Rodiet et F. Cans : Les auras visuelles des épileptiques (177-185). — Riche, Barbé et Wickersheimer : Des lésions anatomiques attribuées à la demence précoce (185-204).

N° 10 (Octobre). — Stcherbak : Contribution à l'étude des perversions sexuelles (257-278).

N° 11 (Novembre). — De Clérembault : Sur un cas de délire à deux avec modes de début et de collaboration un peu spéciaux. Intoxication aiguë par l'alcool à brûler chez l'une des codélirantes (321-347). — Benon : Un cas de délire d'interprétation (347-361).

Le Névraxe, publié par A. Van Gehuchten. Louvain, vol. IX.

Fasc. 1 (30 Juin 1907). — De Buck : Anatomie macroscopique et microscopique de l'épilepsie (1-39). — A. Van Gehuchten : Cas de tumeur cérébrale avec abolition des réflexes tendineux (tonus musculaires). Réflexes cutanés. Réflexes tendineux (39-52). — De Lange : Quelques remarques à propos de l'article du Prof. A. Van Gehuchten, intitulé : Recherches sur la terminaison centrale du nerf cochléaire (52-59). — A. Van Gehuchten : Réponse à M. De Lange (59-69). — A. Van Gehuchten : Les tumeurs cérébrales au point de vue du traitement opératoire (un cas remarquable de guérison) (69-113).

Fasc. 2 (25 Janvier 1908). — Dr Mineff-Michael : Le plancher du quatrième ventricule (Étude morphologique) (115-151). — Enrico Rossi : Afasia acustica e suoi rapporti con l'intelligenza (151-175). — A. Van Gehuchten : Le mécanisme des mouvements réflexes (175-197). — A. Van Gehuchten : Un nouveau cas de clonus du pied dans l'hystérie (contracture, hémianesthésie cutanée et sensorielle) (197-207). — A. Van Gehuchten : Coup de couteau dans la moelle lombaire. (Essai de physiologie pathologique) (207-232).

Archives de psychologie. Tome VII.

N° 27 (Février 1908). — D. Ratzaroff : Le rôle de la récitation comme facteur de la mémorisation (225-258). — G. Ranna : Un cas de mythomanie (259-282). — A. Meder : Nouvelles contributions à la psychopathologie de la vie quotidienne (283-299).

Études, 45e année.

(5 Avril 1908.) — Chanoine Caillard : La vénérable Marie-Madeleine Postel (5-19). — Stéphane Harent : Expérience et foi (20-51). — Guy Jouanneaux : A Lourdes (52-66). — Yves Droulet : Les origines du christianisme en Arménie (67-91). — Albert Wetterwald : La question mandchou-chinoise (92-110). — Paul Dudon : Bulletin d'histoire moderne (101-126).

La Revue des Idées, 5e année.

N° 5 (15 Mars 1908). — M. C. Lucas de Peslouan : Sur le sens des problèmes métaphysiques en mathématique (209-226). — L'abbé V. Ermoni : La Théorie religieuse de Newman (227-258). — M. Xavier Perreau : La pluralité des modes et la théorie générale de la musique, modulation et chromatisme (259-286).

La Revue du Mois, 3e année.

N° 28 (10 Avril 1908). — Mme Pierre Curie : Préface aux œuvres de Pierre Curie (385-398). — G. Lanson : Un manuscrit de Paul et Virginie (399-431). — D'A. Calmette : Déclarons la guerre aux rats ! (432-444). — Louis Lapicque : La relation

entre le poids du cerveau et le poids du corps (445-458). — Jacques Bertrand : L'évolution de la Corse (459-478).

Revue néo-scolastique.

N° 1 Février 1908. — Cardinal Mercier : Discours (5-11). — C. Sentroul : La vérité dans l'art (12-47). — J. Lottin : La statistique morale et le déterminisme (48-89). — N. Balthasar : Le problème de Dieu d'après la philosophie nouvelle (90-124). — L. Noel : Systematische Philosophie (125-129). — L. Noel : Simples réflexions (130-134).

Revue philosophique, 33e année.

(Mars 1908.) — R. de la Grasserie : Sur l'ensemble de la psychologie linguistique (225-255). — P. Gaultier : L'indépendance de la morale (256-273). — Palante : Deux types d'immoralisme (274-285). — Duprat : La psychosociologie juridique (286-292). — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Revue de Psychiatrie. 12e année. Tome XII.

(Mars 1908.) — H. Colin : L'Enseignement professionnel du personnel infirmier dans les asiles d'aliénés de la Seine (89-100). — M. Belletrud : Etude bactériologique « post mortem » du liquide céphalorachidien des aliénés (101-105). — H. Damaye : Psychose systématisée chronique à base d'interprétations avec illusions de fausses reconnaissances (106-112).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 2e année.

N° 1 (Janvier 1908). — R. Garrigou-Lagrange, O. P. : Intellectualisme et liberté de saint Thomas (*suite*) (5-32). — Th. Heitz : La Philosophie et la foi chez les disciples d'Abélard (33-50). — A. Gardeil, O. P. : La Notion du lieu théologique (51-73). — A. Cauchie : Les Assemblées du Clergé de France sous l'ancien régime (74-95). — Th. Mainage, O. P. : Canonicité et authenticité (96-97). — A. Lemonnyer : Saint Thomas et l'histoire inspirée (98-99). — A. Blanche et De Munnynck : Bulletin de Philosophie (100-147). — A. Lemonnyer : Bulletin de Théologie biblique (147-192).

Revue scientifique, 5e série, tome IX.

N° 12 (21 Mars 1908). — Ch. Moureu : Les dégagements gazeux des sources thermales. Radioactivité et « Gaz rares ». — A. Lécaillon : Les mouvements d'extension et de régression de la viticulture dans les diverses parties du monde. — L. Fabre : L'enseignement de l'électricité en Allemagne.

N° 13 (28 Mars 1908). — G. Bonnier : Le raisonnement collectif des abeilles. — L. Pervinquière : La Genèse des pétroles. — Dr Brault : Paludisme et maladies parapaludéennes.

N° 14 (4 Avril 1908). — D. Schueller : La teinture pour cheveux. — G. Bonnier : Le raisonnement collectif des abeilles. — H. Rovoset : Théories nouvelles sur le mécanisme de la fertilisation.

Revue thomiste, 7e année.

(Mars-Avril 1908.) — R. P. R. Bonhomme : Le sens biblique du théologien (5-30). — R. P. E. Hugon : La profession religieuse et les œuvres d'apostolat et de charité (31-45). — Dom Olivieri : Principium qui loquor vobis (46-56). — R. P. A. Montagne : Théorie de l'automatisme conscient (58-69). — M. Fr. C. : Quelques réflexions opportunes sur le modernisme (70-81).

Philosophisches Jahrbuch, 21 Band.

(11 Heft.) — G. Wunderte : Die Lehre des Aristoteles von der Zeit (129-155). — R. Ziesch : Die naturlehre Bonaventuras (156-189). — Ludw. Esch : Die Sinnesorgane der Pflanzen (190-196).

International journal of ethics, vol. XVIII.

N° 3 (April 1908). — J.-S. Mackenzie : The problem of moral instruction (273-290). — Mabel Atkinson : The struggle for existence in relation to morals and religion (291-310). — George-H. Mead : The philosophical basis of ethics (311-322). — Waldo L.-Cook : Wars and labor wars (323-342). — A.-C. Pigou : The ethics of Nietzsche (343-355). — H. W.-Wright : Evolution and the self-realization theory (355-362).

Mind.

N° 66 (April 1908). — F.-H. Bradley : On Memory and Judgment (153-174). — A.-H. Sloyd : Radical Empiricism and Agnosticism (175-192). — Mary-Hay Wood : Plato's Psychology in its Bearing on the Developement of Will. (II. Conclusion) (193-213). — K.-J. Spalding : On the Sphere and Limit of the Aristotelian logic (214-225). — F.-H. Bradley : On the Ambiguity of Pragmatism (226-237). — B. Russell : Mr Haldone on Infinity (238-242).

The Hibbert Journal, vol. VI.

N° 3 (April 1908). — The Rev. P. T. Forsyth : The distinctive thing in christian experience (481-499). — A.-O. Lovejov : Religious transition and ethical awakening in America (500-514). — G. Lowes Dickinson : Knowledge and Faith (515-529). — Frank Thilly : The World View of a Poet : Goethe's philosophy (530-548). — Rev. Monsignor Vaughan : The catholic Church : Wat is it ? (549-562). — Sir Oliver Lodge : The immortality of the Soul (563-585). — F. Petersen : Anagnostic's Consolation (586-605). — Paul-E. More : The dualism of St Augustin. (606-622).

The Psychological Review, vol. XV.

N° 2 (March 1908). — H.-C. Stevens : Peculiarities of peripheral vision (69-93). — G.-M. Whipple : Vocabulary and word-building Tests (94-105). — B. Sidis : The doctrine of primary and secondary sensoryelements II (106-121). — E.-S. Ehorndike : Memory for Paired Associates (122-138).

La Scuola Cattolica.

Approvazione e benedizione del Papa e del Cardinale Arcivescovo (129-130). — Sac. Ferdinando Pogliani : S. Giovanni Crisostomo (131-142). — F.-S. : Appunti di critica biblica (143-160). (*Cont.*) — Can. Angelo Nasoni : La nuova disciplina canonica « De sponsalibus et matrimonio » (161-175). — Prete Angelo Novelli : Per la scuola popolare in Italia (*Cont.*) (176-187).

Cultura Espanola.

N° 9 (Febrero 1908). — Emile Duprat : Estudios de filosofia contemporanea. La filosofia de M. H. Bergson (185-202). — Alberto-Gomez Izquierdo : Una discussio entre escolasticos (203-212).

Rivista filosofica.

(Gennaio-Febbraio 1908.) — N. Fornelli : Il nuovo individualismo religioso (3-27). — A. Faggi : La coscienza negli animali (28-51). — A. Levi : La psicologia della esperenzia indifferenziata di James Ward (52-83). — L. Scali : Un trattato elementare di filosofia indiana (84-109). — E. Morselli : Vita morale e vita sociale (110-128). — R. Mondolfo : La doctrina della proprieta nel Montesquieu (129-135).

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

SOUTENANCE DE THÈSES A LA SORBONNE

Le 7 février 1908, M. Revault d'Allonnes, agrégé de philosophie, a soutenu devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, pour l'obtention du grade de docteur ès lettres, des thèses sur les sujets suivants :

1° *Thèse complémentaire : Les Inclinations. Leur rôle dans la psychologie des sentiments.*

2° *Thèse principale : Psychologie d'une Religion.*

*
* *

THÈSE COMPLÉMENTAIRE. — *Les inclinations. Leur rôle dans la psychologie des sentiments.*

Le jury était composé de MM. *Egger*, président ; *Rauh* et *Bouglé*.

M. *Revault d'Allonnes* donne un aperçu général de sa thèse. Il indique d'abord que les idées maîtresses en ont été conçues par lui au cours d'études de physiologie et d'histoire naturelle faites à la Faculté des Sciences, et d'observations poursuivies à l'asile d'aliénés de Sainte-Anne.

Les inclinations, dit-il, ont surtout été étudiées par les philosophes, les moralistes et les théologiens ; les études faites de ce point de vue sont trop générales et littéraires. D'autre part, elles ont donné lieu à des études de détail, notamment en ce qui concerne les appétits sensibles et la pathologie des sentiments. Mais ces études sont trop spéciales. M. *Revault d'Allonnes* a voulu se placer à un point de vue intermédiaire entre celui de ces études trop générales ou trop spéciales.

Sur le mécanisme général des émotions, on trouve une théorie dominante : la théorie motrice de *W. James*. Cette théorie est maintenant battue en brèche, mais elle n'est pas encore remplacée. D'autre part, sur ces questions, on tombe dans des confusions qui les obscur-

cissent ; on confond notamment deux choses très distinctes : *l'émotion* et *l'inclination*. En somme, le besoin se fait sentir de théories plus claires et plus précises ; les observations faites par M. *Revault d'Allonnes* l'ont conduit à une conception nouvelle.

Il a employé simultanément, au cours de ses recherches, trois méthodes : 1° Une méthode de *psychologie analytique ;* 2° Une méthode de *psychologie physiologique ;* 3° Une méthode de *psychologie pathologique.*

L'introspection reste toujours l'âme de la méthode psychologique ; mais il lui faut des matériaux, qu'elle demandera à l'étude des autres êtres conscients, à l'histoire, à la pathologie, etc., de manière à critiquer et à rectifier les constructions trop subjectives qu'édifierait presque inévitablement le psychologue ne faisant appel qu'à l'introspection.

Dans la première partie de ma thèse, dit M. *Revault d'Allonnes,* je donne un aperçu de la question que j'étudie, du point de vue de la psychologie pure. J'essaie d'abord de clarifier les notions énergétiques dont les psychologues font souvent un usage confus. — Voici ensuite comment je classe les inclinations : 1° inclinations de nature intellectuelle ; 2° inclinations actives ; 3° émotives. En d'autres termes, *j'abandonne la théorie qui confond l'émotion et l'inclination :* je crois qu'il y a des inclinations non émotives. C'est du reste une idée dont on trouve déjà l'indication chez des philosophes tels que *Malebranche*, *Kant* et *Bain*. Toute inclination n'est pas une disposition au plaisir et à la douleur ; il y en a qui sont des dispositions à penser et d'autres à agir ; le plaisir ou la douleur peuvent y faire défaut, ou n'y intervenir qu'à titre d'accidents. En ce qui concerne les passions, on arrive à une classification analogue ; on en distinguera donc trois espèces : 1° les passions émotionnelles ; 2° les passions *de tête*, consistant dans des systèmes d'éléments intellectuels d'où les émotions peuvent être absentes ; 3° les passions actives.

Dans la seconde partie de ma thèse, continue M. *Revault d'Allonnes,* la partie de psychologie physiologique, je discute les théories qui ont été proposées, surtout celles de *W. James,* et la théorie opposée défendue par le Dr *Sollier*. Ces deux théories ont un caractère commun : elles rattachent les émotions au corps ; mais à l'une comme à l'autre on peut reprocher de ne poser l'affirmation de ce lien que d'une façon très générale, et de ne pas en pousser l'étude dans le détail. — D'autre part, mes observations m'ont donné l'idée d'une objection nouvelle : il m'a semblé que les mouvements des muscles de relation sont, par eux-mêmes, sans aucune tonalité affective ; celle-ci est autre chose

et vient d'ailleurs. D'où vient-elle? Les émotions, c'est-à-dire les qualités affectives, sont de véritables sensations ; et ici, aussi bien que lorsqu'il s'agit des autres sensations, on doit dire qu'il y a, d'une part, un clavier périphérique et, d'autre part, un appareil central de résonance capable de continuer à vibrer même si le clavier ne fonctionne plus, c'est-à-dire capable d'avoir ses hallucinations.

Dans la troisième partie, j'étudie les inclinations dans la dissociation pathologique des sentiments. Je rencontre ici différentes théories, notamment celles de *Pierre Janet* qui sont très intéressantes, mais que je modifie néanmoins sur certains points. Je distingue, du temps sensoriel et du temps intellectuel, un temps affectif ou émotionnel ; — je distingue, de l'émotivité, aussi la mimique, les actes musculaires; — enfin, j'arrive à la théorie de la *dépersonnalisation :* le sujet a l'impression qu'il est changé, qu'il n'est plus lui, et parfois même qu'il n'est plus personne. Sur ces questions aussi, j'ai modifié les théories courantes, j'ai essayé de montrer que le moi sensoriel, intellectuel et volontaire, peut subsister, quoique incomplet, chez des sujets qui ont perdu la tonalité émotionnelle.

En somme, on retrouve toujours la même idée maîtresse : les émotions ne sont pas tout dans la vie sentimentale ; il faut considérer aussi les sentiments-forces et les inclinations émotionnelles.

M. *Rauh.* — Vous avez fait preuve, dans votre thèse, de qualités de pénétration et de finesse en même temps que de qualités scientifiques. — Vous avez bien fait ressortir quel était l'intérêt et même, à certains égards, la nouveauté de votre travail : vous avez voulu mettre en lumière l'existence des *émotions inémotives,* pourrait-on dire, et montrer le caractère superficiel du plaisir et de la peine, qui se surajoutent à l'inclination, sans en faire vraiment partie intégrante.

Vous avez suivi deux méthodes : l'une, psychologique ; l'autre, pathologique. Plaçons-nous successivement à ces deux points de vue.

1° Dans votre analyse psychologique, vous avez eu raison d'admettre la notion de *force psychique ;* mais vous auriez dû la préciser davantage. En quoi se distingue-t-elle des forces naturelles, d'une part, et des faits intellectuels, d'autre part. On pourrait dire, ce me semble, que les sentiments sont considérés comme des forces psychiques, lorsqu'on les envisage comme faisant partie d'un système clos d'états de conscience ; ou encore : lorsqu'on les considère comme capables de produire certains effets dans les limites d'un organisme déterminé. Vous faites ainsi entrer, dans votre définition du sentiment, tous les faits psychologiques considérés sous un certain point de vue.

M. *Revault d'Allonnes.* — Je suis tout disposé à admettre cette définition qui ne contredit pas la mienne ; mais je ferai cette réserve que les forces psychiques doivent, à mon avis, être considérées comme de même nature que les forces naturelles.

M. *Rauh.* — A supposer qu'il en soit ainsi, il faudrait bien quand même distinguer les forces psychiques des forces naturelles ; car, sinon, il n'y aurait pas lieu de faire une *psychologie* des sentiments et de les envisager en tant qu'ils sont des faits psychiques.

J'aurais encore une autre réserve à formuler : vous semblez vouloir distinguer les *forces* psychologiques des *vies* psychologiques. Mais votre distinction reste peu claire. Quand vous considérez les systèmes psychologiques, vous remarquez qu'ils se comportent comme s'ils étaient intelligents ; c'est là ce que j'appelle la conception des sentiments comme vie. Dans d'autres cas, vous parlez des forces psychiques comme si elles étaient aveugles de la même façon que les forces de la nature.

M. *Revault d'Allonnes.* — Cette distinction est un peu extérieure à mon sujet ; en tous cas, mon opinion est qu'il est très difficile de distinguer nettement les forces organisées et vivantes, des forces inorganisées et non vivantes, si ce n'est par leur degré plus ou moins grand de complication. Car, de plus en plus, les biologistes s'aperçoivent que, même dans la matière inorganique, se révèle l'action de forces, en somme organisées, qui se défendent et agissent comme si elles étaient intelligentes (par exemple, les cristaux). Et il semble bien que ce qui caractérise la vie, ce soit simplement la complexité plus grande des éléments, et l'architecture de la molécule.

M. *Rauh.* — A supposer que vous ayez raison sur ce point, la remarque que je vous ai faite conserve quand même sa raison d'être.

2° Pour ce qui est de la seconde partie de votre thèse, relative aux études proprement pathologiques, je ne m'y aventurerai qu'avec prudence. — Il me semble d'abord que l'exposé que vous faites de la thèse périphérique de l'émotion ne correspond pas tout à fait à la théorie de *W. James*, qui, vous le savez, admet l'existence d'un *nisus* mental. Ce qui est vrai, c'est que *W. James* ne semble pas avoir vu tout ce qu'on pouvait tirer de cette idée du *nisus*, qui contient quelque chose qu'on pouvait généraliser et qui dépassait sa propre théorie.

M. *Revault d'Allonnes.* — *William James* possède un grand talent littéraire, grâce auquel il suggère beaucoup d'idées diverses au lecteur, qui croit ainsi trouver dans ses œuvres bien des germes que *James* n'a pas développés.

M. *Rauh.* — Vous admettez que le caractère émotif tient à des causes viscérales, à des troubles des organes viscéraux ; vous avez fait une observation dont je trouve que vous tirez des conclusions qu'elle n'autorise pas. Vous avez, en effet, observé un sujet qui, en même temps que des troubles de l'émotivité, présente des troubles viscéraux. Mais qu'est-ce qui vous permet de dire que ceux-là sont causés par ceux-ci ? Pourquoi ne résulteraient-ils pas d'autres causes, telles que : troubles de circulation, troubles cérébraux, infections, etc. ? Du reste, vous-même, dans votre exposé, n'avez-vous pas laissé entendre qu'il se pourrait que les troubles de l'émotivité correspondissent à des espèces d'hallucinations? Ils pourraient donc avoir une origine centrale.

M. *Revault d'Allonnes.* — Cette objection porterait contre une théorie qui n'est pas la mienne ; car je ne soutiens pas que l'émotion résulte de troubles viscéraux périphériques. Ainsi que je l'ai dit, l'émotion a en quelque sorte deux organes, l'un périphérique, l'autre central.

M. *Rauh.* — Mais quelle preuve avez-vous que c'est un trouble viscéral qui se traduit cérébralement sous la forme d'un trouble de l'émotivité ?

M. *Revault d'Allonnes.* — Je n'ai que des présomptions, mais elles sont assez fortes : dans toutes les maladies de l'émotivité, il y a des troubles viscéraux ; et c'est en soignant ceux-ci qu'on guérit celles-là.

M. *Rauh.* — Mais rien ne nous dit qu'ils soient primitifs ; leur point de départ pourrait être dans le cerveau.

M. *Revault d'Allonnes.* — Sans doute ; et mon explication n'est qu'une hypothèse. Mais elle se fonde sur des observations ; et de plus je ne la propose qu'après avoir montré que les autres explications sont insuffisantes.

M. *Rauh.* — Soit dit en passant, cette manière de démontrer une thèse en établissant que d'autres thèses sont insuffisantes, n'est pas très satisfaisante.

Je me demande, d'autre part, si votre malade est aussi indifférente que vous le dites ; il me semble que l'on peut en douter, si l'on interprète ses paroles ; car elle paraît se souvenir d'avoir eu des émotions ; or, des souvenirs d'émotion, ce sont déjà des émotions commençantes, schématiques. A la page 212, votre sujet dit : « Il vaudrait mieux souffrir que d'être ainsi. » A la page 276, il exprime des regrets. Bref, il semble souffrir de ne plus avoir actuellement d'émotivité.

M. *Egger.* — Je me permets d'appuyer sur cette observation, en disant que votre malade n'est pas indifférente à son indifférence.

M. *Revault d'Allonnes.* — Je crois que ses états ne sont pas émotifs; elle est *préoccupée* de ne ne pas être triste; mais elle n'en éprouve pas de tristesse. — Pour ce qui est du souvenir qu'elle a de ses états affectifs passés, il ne prouve pas du tout qu'elle éprouve encore de tels états. Car peut-être, y a-t-il, sans doute, des gens capables d'avoir la mémoire affective réelle, c'est-à-dire de retrouver dans leur souvenir comme des bouffées d'émotion; mais le plus souvent, au lieu de l'émotion elle-même, on se contente d'évoquer les images visuelles des circonstances au milieu desquelles elle s'est produite.

M. *Rauh.* — Ce qui est rare, c'est la mémoire affective des faits organiques; celle des sentiments est, au contraire, fréquente. En tous cas, votre malade paraît bien éprouver des états affectifs.

Enfin, il semble, d'après votre conclusion, que l'on ne doive expliquer, par les troubles viscéraux, que les troubles de l'*émotion choc,* et non ceux des inclinations.

M. *Revault d'Allonnes.* — Sous le nom de phénomènes viscéraux il faut distinguer ceux qui sont conscients et ceux qui sont inconscients : les émotions dépendent des premiers ; les inclinations, des seconds.

M. *Egger.* — Ce sont surtout des critiques de détail que je vous adresserai. En premier lieu, votre livre contient beaucoup de fautes typographiques, dont les unes, évidentes, sont peu importantes; mais d'autres peuvent faire hésiter le lecteur. — D'autre part, vous écrivez d'une manière vivante, et souvent spirituelle ; mais votre style est parfois un peu négligé. C'est ainsi qu'à la page 161 vous dites : « images consécutives, » au lieu de : images successives. Les mots : « images consécutives », ayant un sens spécial, peuvent induire en erreur le lecteur.

M. *Revault d'Allonnes.* — C'est bien : « images consécutives » que je voulais dire ; mais j'aurais dû ajouter : « avec les images réelles ».

M. *Egger.* — Vous avez appelé « idéaliste » un de vos adversaires ; c'est pour lui faire de la peine ; ce n'était pas nécessaire. — A la page 119 vous parlez d'un ouvrage important de *Sherington ;* la note au bas de la page nous apprend qu'il n'a que 13 pages. Ce n'est donc pas un ouvrage.

M. *Revault d'Allonnes.* — Quand je parle, dans ce passage, de l'ouvrage important de *Sherington,* ce n'est pas à sa brochure que je pense, mais aux travaux de laboratoire qu'elle résume.

M. *Egger*. — Un mot que j'ai trouvé dans votre thèse m'a fait de la peine, le mot : *Apesthésie*. Pourquoi traitez-vous le grec de cette façon ? Si voulez forger des mots, vous avez l'espéranto, qui est très commode ; à quoi bon martyriser la langue grecque ?

Vous dissociez le sentiment de l'inclination ; comment définissez-vous le sentiment ? Pour moi, ce qui distingue le sentiment, c'est le plaisir et la douleur.

M. *Revault d'Allonnes*. — J'ai voulu montrer, au contraire, qu'il y a des émotions qui sont des plaisirs et des douleurs, et des sentiments sans plaisir ni douleur, indifférents.

M. *Egger*. — Alors je ne vois pas de critérium du sentiment.

Vous ramenez votre idée de l'inclination à ce que vous appelez : habitude et caractère. Habitude, soit ; la psychologie s'est assez bien assimilé cette notion ; mais celle du caractère demeure encore très obscure. Votre solution introduit donc une nouvelle difficulté, un nouveau problème, celui du caractère.

M. *Revault d'Allonnes*. — Je crois avoir apporté quelque lumière dans ce problème.

M. *Egger*. — Ce que vous avez étudié, ce n'est pas le caractère tel qu'on l'entend, mais l'idée du moi.

Vous croyez que le caractère impassible est assez fréquent, vous considérez les Stoïciens et les Montagnards de la Convention, par exemple, comme des impassibles ; il me paraît évident, au contraire, qu'ils ont été très passionnés contre leurs adversaires.

M. *Revault d'Allonnes*. — Ce sont des passionnés, mais inémotifs ; leurs passions sont des passions d'action.

M. *Egger*. — Je ne comprends pas très bien.

M. *Revault d'Allonnes*. — *Robespierre*, par exemple, était un passionné, mais un passionné froid, — ou avec une part minime d'émotion.

M. *Egger*. — A propos de votre théorie de la *mesure viscérale* du temps, je trouve votre observation insuffisante. On peut mesurer le temps sans recourir à la mémoire des fonctions physiologiques.

M. *Revault d'Allonnes*. — Oui ; mais j'ai attiré l'attention sur cette mesure du temps qui se rencontre chez les gens normaux.

M. *Bouglé*. — Il y a, dans votre thèse, des choses très intéressantes ; mais comme elle n'est pas de ma compétence, je me placerai, pour en parler, à un point de vue extérieur ; au point de vue littéraire d'abord. Votre style est souvent très négligé. A la page 86, par exemple, vous nous parlez d'une idée qui devient un fil directeur après s'être dégagée d'une gangue. Si votre idée devait, en fin de

compte, devenir un fil, il eût été plus à propos de la faire sortir d'un cocon que d'une gangue. — D'une manière générale, votre thèse n'a pas assez de tenue. A la page 44, par exemple, la thèse de La Rochefoucauld est platement résumée.

Aux pages 60 et 79, vous faites allusion aux influences sociales qui pourraient agir sur le sentiment. Vous auriez pu trouver dans des faits de psychologie sociale des illustrations et des explications. Vous vous bornez, au contraire, à des indications tellement sommaires qu'il eût mieux valu n'en pas parler du tout. La page 79, où vous en dites quelques mots, est très pauvre.

Je dirai la même chose de vos indications relatives à l'histoire de la philosophie. Vous auriez dû, ou bien ne pas faire du tout d'histoire de la philosophie, ou bien en faire autrement. — Vous citez *Paulhan ;* entre sa théorie et la vôtre, je trouve plus de rapports que nous n'en trouvez vous-même : votre idée de l'organisation et de la vie des éléments psychiques se trouve, dans son livre sur l'*Activité mentale,* exprimée d'une manière plus complète et plus précise que dans votre thèse.

M. *Revault d'Allonnes.* — Il n'était pas de mon sujet de faire de longues études historiques. Pour ce qui est de M. *Paulhan,* je ne méconnais nullement l'analogie entre certaines de mes idées et les siennes, mais tandis qu'il est un pur psychologue d'analyse, j'appuie mes théories sur des expériences.

M. *Bouglé.* — A la page 31 vous présentez une théorie qui rappelle de très près celle de *Ravaisson* sur la *spontanéité organisatrice.* Vous auriez pu faire allusion à cette théorie.

M. *Revault d'Allonnes.* — En écrivant ce passage, je pensais en effet à *Ravaisson ;* je ne l'ai pas cité parce que je ne suis pas placé sur le même terrain que lui.

THÈSE PRINCIPALE. — *Psychologie d'une religion.*

Jury : MM. *Egger,* président ; *Durkheim,* Georges *Dumas* et *Guignebert.*

M. *Revault d'Allonnes* expose le sujet de sa thèse.

Nous avons eu à l'asile d'aliénés de Sainte-Anne les mémoires du pasteur Guillaume *Monod* (1) ; c'est un théomane, un excité manique

(1) Voici, pour les lecteurs qui n'auraient pas sous les yeux l'intéressante thèse de M. *Revault d'Allonnes,* quelques indications biographiques sur Guillaume *Monod.*

à idées mystiques, un délirant un peu refroidi. Je m'y suis intéressé sur les conseils de M. Georges *Dumas*. Ce qui m'a paru remarquable chez ce sujet, c'est qu'il était un mystique, non pas passif, mais actif et fanatique. Je me proposais d'abord d'étudier sur lui les sophismes d'hallucinations chez les fanatiques. — A ce moment je me suis documenté sur Guillaume *Monod*, et j'ai découvert qu'il avait des disciples. Son cas devenait dès lors plus intéressant : il devenait un exemple de *contagion religieuse*. Puis, peu à peu, j'ai retrouvé les écrits de G. *Monod*, qui sont nombreux, mais que je me suis très difficilement procurés. Ils contiennent une véritable doctrine théologique et sociale, professée par une secte qui a toujours compté une moyenne de deux cents adeptes. Je me trouvais donc en présence d'un petit organisme religieux, ayant un culte établi et bien réglé.

Parmi les disciples de *Monod* j'ai trouvé des gens normaux, intelligents et documentés sur les choses religieuses, des pasteurs protestants et des prêtres catholiques. J'ai donc été amené à chercher à

Guillaume *Monod* naquit le 10 mars 1800, à *Copenhague*. Son père, le pasteur Jean *Monod*, était originaire de *Genève*, et sa mère était fille d'un négociant de famille hollandaise. Guillaume *Monod* vint, à l'âge de huit ans, à *Paris*, où son père avait été nommé pasteur. Il reçut une forte culture historico-philologique et scientifique, sauf en ce qui concerne la biologie qu'il ignora. Il fut consacré ministre à vingt-quatre ans ; en 1828, il obtint une chaire, qui lui avait d'abord été refusée parce que ses opinions religieuses n'étaient pas suffisamment orthodoxes ; il avait, en effet, commencé par ne pas croire à la divinité de *Jésus-Christ* et à son expiation rédemptrice. — Dès les premiers mois de son ministère, il commença à s'agiter, à émettre des idées réformatrices ; très vite, il fut réprimandé par le consistoire et eut des démêlés avec les autorités locales. En 1832, il est interné dans la maison de santé du Dr *Falret*, à *Vanves*, puis en *Angleterre*. Il y resta enfermé quatre ans. C'est pendant cette période de folie nettement caractérisée : actes délirants, refus d'aliments, auto-mutilation, hallucinations, extases, idées de persécution et de grandeur, idées mystiques, qu'il entendit une voix le proclamer Christ. En 1838, il fut rendu à la liberté, et vécut dix ans à *Genève* d'une vie normale, mais pendant laquelle il élabora et systématisa sa doctrine selon laquelle il était le Christ, et commença d'avoir quelques disciples. Néanmoins, on lui confia encore une chaire, à la condition qu'il ne parlerait plus de sa divinité et de sa mission divine. Il accepta et se tut pendant vingt-six ans. Il fut successivement pasteur à Morges, à Vevey, à Lausanne, à Alger, à Rouen et enfin à Paris, où il exerça son ministère pendant dix-huit ans. Mais en 1872, à soixante-douze ans, il rompit tout à coup le silence, affirma avec force sa divinité et défendit sa doctrine, dans une revue, qu'il avait fondée, et dans une grand nombre de brochures. En 1876, il fut excommunié. Mais il avait des disciples, dont le nombre, entre 1876 et 1886, arriva à dépasser deux cents. Il mourut après quelques années d'affaiblissement de l'intelligence et du caractère, le 22 janvier 1896. Aujourd'hui encore la secte *monodiste* compte environ deux cents fidèles.

Nous avons emprunté les indications qui précèdent à la thèse de M. *Revault d'Allonnes*.

P. F.

étudier, non seulement la contagion entre névropathes, mais aussi entre névropathes et normaux.

Cette étude se heurtait à des difficultés matérielles considérables : les documents dont j'avais besoin étaient entre les mains des disciples et des parents du fondateur de la religion ; et j'avais de la peine à en obtenir communication. L'étude des traditions orales était encore plus malaisée, à cause de la méfiance que j'inspirais à ceux que j'interrogeais. De plus, ceux-ci n'avaient pas tous la même capacité : ceux qui étaient cultivés étaient des imaginatifs, surtout des femmes, qui confondaient très souvent les inventions de leur esprit avec les faits réels, et faussaient ainsi leurs souvenirs. Et ceux qui étaient, au contraire, incultes, ne comprenaient pas toujours ce que je leur demandais.

L'observation psychologique des disciples était, d'autre part, très malaisée. Il fallait les interroger ; mais il était très difficile de démêler, sous les métaphores dont ils se servaient, les faits mentaux réels qui se passaient en eux. J'aurais voulu recourir aussi à des explorations médicales ; mais les sujets refusaient de s'y prêter, et j'ai dû y renoncer.

J'ai fait usage aussi d'autres matériaux. Je me suis adressé à l'histoire, pour y trouver des termes de comparaison destinés à me permettre de situer cette religion minuscule. Ces documents sont de divers ordres : d'abord des documents connus, la psychologie du protestantisme et son évolution au XIXe siècle. Puis, d'autres documents moins exploités par les psychologues, notamment l'étude des *prophètes cévenols ;* ensuite, l'étude de phénomènes religieux actuels, le *Bâbisme* (1) persan, qui se trouve être, avec l'islamisme, dans le même rapport que le monodisme avec la théologie protestante. J'ai enfin utilisé des documents tout à fait inédits, l'étude des *Fareinistes* (2). Il m'a semblé que mon travail devait être dirigé par une idée essentiellement psychologique : je devais faire la psychologie de *la révélation* et de *l'inspiration*. Ce que je me proposais avant tout, c'était de connaître la psychologie de *Monod* et des inspirés protestants, afin d'en tirer ensuite des inductions relatives au mécanisme psychologique des grands inspirés. Ce mécanisme de l'inspiration et de la

1. Le nom de cette secte musulmane vient de celui de son fondateur, le *Báb* (1821-1850), qui se présenta comme le Messie attendu par l'islam. Voyez la thèse de M. *Berault d'Allonnes*, pp. 104 et suivantes.

2. Secte dérivée du Jansénisme, qui apparut à *Fareins*, village du département de l'Ain, au moment de la Révolution française, et n'a pas encore disparu. Elle eut, dit M. *Berault d'Allonnes*, « des prophètes, des prophétesses, des miracles, un pécheur Christ et un enfant-Dieu » (p. 112).

révélation m'est apparu plus complexe que je ne l'avais d'abord cru. 1° J'ai été amené à distinguer le *prophète vrai* et le *fou prophétisant ;* 2° les différents modes de l'inspiration, qui m'ont paru se répartir en trois grands groupes : *a*) les modes d'inspiration psychologiques *individuels*. Ils sont assez nombreux. M. *Revault d'Allonnes* les énumère rapidement : la pensée automatique (il y a, chez certains sujets, des courants de pensée dont ils ne se considèrent pas comme les auteurs) ; — l'écriture automatique, l'audition mentale, ou parole intérieure, que le sujet nomme : des *voix ;* audition sensorielle, ou hallucination. A propos de celle-ci, M. *Revault d'Allonnes* a étudié le rôle qu'y joue la volonté du sujet (qui fait effort pour développer ce phénomène), et l'influence du langage et des formules toutes faites, qui amènent le sujet à appeler « voix » ce qui, en réalité, ne constitue pas un fait d'audition proprement dite ; *b*) un second groupe est constitué par les phénomènes *socio-psychiques* de l'inspiration, et par l'étude des transformations que fait subir à l'inspiré le rôle même qu'il joue ; *c*) enfin, il fallait étudier aussi les éléments *sociaux* de l'inspiration prophétique. Cette étude mettait l'auteur en présence des traditions et des doctrines relatives au prophétisme, et l'a conduit à formuler, à son tour, quelques idées personnelles sur la question.

Il m'a semblé, dit en terminant M. *Revault d'Allonnes,* que de l'étude de cette petite religion, on pouvait tirer quelques timides inductions concernant les grands prophètes bibliques. Sans doute, on ne sait ce qu'ils ont été positivement ; mais je suis amené à conclure qu'on peut savoir dans une certaine mesure ce qu'ils n'ont pas été. 1° On n'a pas le droit d'appliquer aux phénomènes de prophétisme les méthodes proprement médicales, parce qu'elles sont trop simples pour pouvoir suffire à diriger l'analyse de phénomènes aussi complexes ; 2° on ne peut pas non plus expliquer entièrement ces phénomènes par la théorie de la formation purement littéraire et artificielle du prophétisme. Il y a en somme, dans le prophétisme, autre chose qu'une fabrication littéraire, et autre chose aussi que des troubles d'ordre purement médical ; il est intermédiaire entre l'une et l'autre de ces deux espèces de faits.

M. *Georges Dumas* félicite M. *Revault d'Allonnes* pour le tact avec lequel il a traité un sujet délicat.

Vous avez bien voulu, continue M. *G. Dumas*, rappeler que c'est moi qui vous ai indiqué le cas de *Monod* comme sujet de thèse. Ce sujet m'avait, en effet, passionné. Mais je n'avais pas entendu la question comme vous. Vous en avez fait une étude sur le *monodisme* et sur le prophétisme ; vous vous êtes demandé quel rapport il y avait entre

cette religion et la Bible. Mais vous n'avez peut-être pas assez insisté, à mon gré, sur la psychologie du messie lui-même, de *Monod* ; et, en définitive, vous vous êtes surtout demandé quelle devait être l'attitude des théologiens vis-à-vis d'un Messie.

M. *Revault d'Allonnes.* — L'orientation de ma thèse s'est modifiée à mesure que mes recherches avançaient ; mon travail n'a pas été dirigé par des idées préconcues. Au cours de mon étude, j'ai vu de mieux en mieux ce qu'il y avait d'intéressant et d'original dans la théologie de *Monod* et de ses disciples, de sorte que j'ai été conduit à développer l'examen de ce côté intellectuel de leur personnalité et de leur œuvre.

M. *G. Dumas.* — Pourquoi vous, psychologue, avez-vous mieux aimé faire, en somme, une thèse de théologie que de psychologie ?

M. *Revault d'Allonnes.* — Je réponds que j'ai fait une thèse de psychologie, à ma manière. Dans la psychologie de *Monod*, je n'avais d'abord vu que des phénomènes morbides ; mais peu à peu je me suis rendu compte que ce qui était au premier plan, c'était une construction intellectuelle de doctrines.

M. *G. Dumas.* — Je crois que même cette partie intellectuelle peut être considérée comme délirante ; mais, en tous cas, je retiens ceci, que vous vous êtes moins attaché à ce qu'il y avait de morbide dans *Monod* qu'à la construction intellectuelle dont il est l'auteur, et que vous auriez pu, dans l'analyse des caractères morbides qu'il présente, être plus complet.

Vous avez très peu parlé du milieu dans lequel il avait vécu et qui tient une grande place dans ses Mémoires. C'est ainsi qu'il a habité chez un M. *Gautier* qui bientôt se mit à prophétiser, ainsi qu'une dame qu'ils fréquentaient. Il vivait donc dans un milieu mystique, et il y aurait eu intérêt à l'y replacer. De même, il y avait intérêt aussi à le replacer dans son milieu politique et social, et à montrer qu'il est de la race assez commune à son époque des prophètes et des messies, dont deux au moins, *Saint-Simon* et *Aug. Comte*, sont célèbres (1).

M. *Revault d'Allonnes.* — Le milieu dans lequel *Monod* a vécu m'a paru peu intéressant ; ses Mémoires exposent, sur ce point, à des erreurs ; ils sont très postérieurs aux événements qu'ils racontent et qu'ils déforment plutôt qu'ils ne les reproduisent fidèlement. C'est ainsi que, dans cette vue rétrospective de son passé, *Monod* découvre

(1) Voyez G. DUMAS : *Psychologie de deux Messies positivistes : Saint-Simon et Aug. Comte*, in 8, ALCAN, 1905. — P. F.

facilement, dans des faits insignifiants de sa vie, des faits religieux, importants.

M. *G. Dumas.* — A propos de la folie de *Monod* se pose une question intéressante : avant que la folie n'éclatât tout à fait, elle a été préparée par une période de quatre ans. Sur cette période, je crois que vous êtes passé un peu rapidement. Il faut remarquer que *Monod,* à cette époque, fait déjà des choses intéressantes ; il avait été nommé pasteur dans un milieu qui fut vite fanatique, et qui le poussait à faire des miracles ; il en fit. Mais, en même temps que cette exaltation mentale, nous notons chez lui un fait physiologique dont il parle dans ses Mémoires, et que nous retrouvons chez les aliénés ordinaires : des phénomènes gastriques, des troubles intestinaux ; disons le mot : votre Messie était constipé. Il y avait là, avant que la folie ne se déclarât tout à fait, un symptôme physique important.

De plus, il se sentait envahi par l'automatisme : « J'étais lié, dit-il, par une puissance qui agissait sur mes membres. » En langage psychologique, cela veut dire qu'il perdait de plus en plus la libre disposition de sa volonté ; et, en ce sens, le curé de son pays avait raison de dire qu'il était possédé.

Vous n'avez pas parlé de ces faits.

M. *Revault d'Allonnes.* — Sur la base physiologique de la plupart des maladies mentales, nous ne savons à peu près rien, et c'est par des symptômes mentaux que nous définissons les diverses formes d'aliénation. Je sais bien que les médecins tiennent soigneusement registre des faits physiques aussi : mais, s'ils espèrent pouvoir un jour les utiliser, on peut bien dire que, jusqu'ici, ils n'en tirent rien. Dans ces conditions, je n'avais pas à savoir si mon Messie était ou non constipé ; il y a beaucoup de gens constipés qui ne sont pas des Messies.

M. *G. Dumas.* — Évidemment, mais il y avait lieu de tenir compte de la période prodomique, et des différents symptômes qui la caractérisent.

Arrivons maintenant à la période intéressante : *Monod* est interné à Vanves. Ici aussi, il me semble qu'il y a des choses importantes dont vous ne tirez pas assez parti. Un jour, par exemple, *Monod* entend une voix qui lui dit : « Tu es *Jésus-Christ !* » Si *Monod* eût été un débile, il eût docilement accepté cette affirmation. C'était, au contraire, un esprit vigoureux ; aussi opposa-t-il à cette hallucination une résistance énergique et lutta-t-il contre elle avec toutes les forces de sa raison. N'y aurait-il pas eu intérêt à nous dire comment cette crise s'était déroulée ? Et si vous aviez insisté sur ce point, vous auriez pu prévoir ce qui allait se passer dans la suite : mis en pré-

sence de sa folie, *Monod* allait raisonner, discuter, construire un système.

M. *Revault d'Allonnes.* — Je crois, en effet, que *Monod* a fait une belle défense ; et je ne nie pas qu'il n'ait été aliéné pendant quelque temps (il a même eu des hallucinations auditives) ; mais je crois qu'ici non plus, il ne faut pas se fier aveuglément à son témoignage ; je pense qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre ce qu'il nous raconte de la défense qu'il a apposée à l'hallucination, la « voix » qu'il entendait lui disant : « Tu es Dieu », et lui, réfutant ces affirmations. Je suis sûr, et j'ai la preuve de ce que j'avance, que ce dialogue dramatique ne s'est jamais produit sous la forme que lui donne *Monod.*

Pour ce qui est de la période de folie proprement dite, il est incontestable que *Monod* a présenté des symptômes caractéristiques, tels que des hallucinations, et qu'il a traversé une crise mentale qui a eu sur la suite de sa vie des conséquences. Mais encore ne faudrait-il pas l'exagérer.

M. *G. Dumas.* — Mais il fallait, tout au moins, la bien mettre en lumière.

Après cette crise, *Monod,* guéri, est redevenu pasteur ; et, pendant une période de vingt-six ans, il n'a plus parlé de son délire. N'était-il plus réellement aliéné ? Vous le considérez comme un anormal redevenu normal ; je ne saurais admettre votre thèse.

M. *Revault d'Allonnes.* — Sans doute, absolument parlant, pendant cette période, *Monod* n'était pas normal ; il n'était pas normal comme vous ou comme moi qui pouvons, je crois, nous considérer comme normaux ; mais il était normal *dans la mesure où sont normaux les fondateurs de religions.*

M. *G. Dumas.* — Les fondateurs de religions sont-ils normaux ou non ? Cela est une autre question. Mais, pour *Monod,* son cas est très clair aux yeux de l'aliéniste ; il continue à se croire *Jésus* et à trouver dans la *Bible* des textes qui annonçaient sa venue. Et le fait qu'on lui a confié une chaire ne prouve rien ici ; j'ajoute même que, tout en se croyant Dieu, il a pu faire de très bons sermons.

M. *Revault d'Allonnes.* — Au point de vue purement médical, j'ai dit que *Monod* a été, pendant la première partie de sa vie, un aliéné notoire ; et dans la deuxième un constructeur délirant. Mais cette terminologie me paraît insuffisante. Si vous voulez, à toute force, faire entrer dans les cadres grossiers de la médecine les gens religieux et les fondateurs de la religion, vous arriverez à dire que tous les croyants sont des fous.

M. *G. Dumas.* — Nullement ! Je veux simplement que vous disiez d'abord que *Monod* a été et est resté aliéné.

M. *Revault d'Allonnes.* — Il a été, pendant longtemps, très bien adapté à son groupe.

M. *G. Dumas.* — Il était aliéné quand même, puisqu'il voulait démontrer qu'il était Dieu. Permettez-moi de vous dire ma pensée, — et elle est très amicale et très affectueuse pour vous : je crois qu'à force de prendre contact avec la personnalité de *Monod,* vous avez fait du délire avec lui ; vous avez beaucoup vécu avec ses adeptes et vous avez bien vu que, comme il arrive toujours, les aliénés ressemblent beaucoup aux gens normaux ; et vous leur pardonnez beaucoup.

D'autre part, vous avez voulu montrer que *Monod* ressemble à d'autres prophètes et fondateurs de religions ; mais de ceux-ci, vous parlez beaucoup trop rapidement, et ce que vous en dites ne prouve rien. Le chapitre où vous les étudiez dépare un peu votre thèse.

Enfin, vous comparez *Monod* avec des exégètes modernes, avec l'abbé *Loisy,* avec un vicaire général, etc... Croyez-vous, par là, justifier *Monod* des libertés qu'il a prises avec la Bible ?

M. *Revault d'Allonnes.* — Dans le passage auquel vous faites ici allusion, je ne parle pas de *Monod,* mais de ses disciples — Pour ce qui est des modernistes, ils ont, vis-à-vis des textes sacrés, une attitude que nous pouvons, nous, trouver raisonnable, mais qui, du point de vue religieux, est non seulement dangereuse, mais même pathologique. Car, du point de vue religieux, il est pathologique de vouloir expliquer par la raison les faits religieux. *Monod,* au contraire, quand il fait son exégèse, est, si on le replace dans le milieu spécial où nous conduit l'histoire des religions, parfaitement normal.

M. *G. Dumas.* — En somme, nous ne parlons pas tout à fait la même langue : je trouve que, au point de vue clinique et psychologique, vous avez été trop indulgent pour *Monod ;* et que vous auriez pu l'être moins sans que cela vous gênât en rien pour la seconde partie de votre thèse.

M. *Revault d'Allonnes.* — Vous ne voulez voir les faits que j'ai étudiés que sous un aspect médical ; il me semble qu'il faut les replacer dans l'histoire des religions ; or, par rapport aux faits religieux en général, ils me paraissent normaux.

M. *Durkeim.* — Je n'ai pas bien aperçu les conclusions psychologiques de votre livre ; il y a à ce point de vue, me semble-t-il, un écart entre le titre et le contenu de votre ouvrage. J'ajoute que, dans l'exposé que vous nous avez fait au début de cette soutenance, je n'ai plus retrouvé votre thèse ; vous avez substitué à l'analyse très sporadique que l'on trouve dans votre travail, au petit nombre d'observations psychologiques qu'elle contient, le plan général d'une étude psy-

chologique que vous n'avez pas faite d'une manière complète, continue et directe. Et je me suis demandé si cette confusion ne venait pas des variations par lesquelles votre pensée a passé. Car, en somme, vous êtes parti de la psychologie ; puis vous avez en partie abandonné ce point de vue ; et, en somme, peut-être le point de vue auquel vous êtes, en définitive, réellement placé demeure-t-il, dans votre esprit, aussi bien que dans celui du lecteur, indéterminé.

Vous avez donné une importance singulière au groupe que vous avez appelé les *monodistes;* vous avez été amené à parler des doctrines de *Monod* en des termes qui me paraissent exagérés ; vous nous entretenez de leur beauté, de leur nouveauté ; et à l'appui de certaines de vos appréciations sympathiques, vous ne citez pas de textes. Bien plus, vous vous chargez vous-même de pousser sa doctrine à ses conséquences, pour mieux en montrer la force, et parfois vous recourez, pour la faire valoir, à des arguments factices. Vous n'avez pas le droit de procéder ainsi. En définitive, il m'apparaît que les principales idées de *Monod* sont pauvres ; il invente la doctrine de la réincarnation ; mais il n'était pas besoin pour cela de beaucoup d'invention, puisqu'une doctrine de ce genre lui était indispensable pour prouver qu'il était Dieu. La seule de ses idées qui présente peut-être quelque intérêt est celle du salut réalisé dès cette terre ; encore m'a-t-elle paru demeurer très vague. Si bien que, après avoir lu votre thèse, je me demande ce qui a pu grouper des adeptes autour de votre fondateur de religion, et les passionner.

M. *Revault d'Allonnes.* — Je n'ai pas l'intention de faire de l'apologétique monodiste ; je reconnais que la doctrine est plutôt pauvre. Mais je crois que sa diffusion n'est pas tout à fait inexplicable. Il faut tenir compte, d'abord, du rayonnement de la forte individualité de *Monod* lui-même, de son prestige personnel ; ensuite, de la doctrine dont certaines parties, la rédemption notamment, ne manquent pas de beauté.

M. *Durkheim* déclare qu'il n'est pas convaincu. — Il ajoute qu'il aurait fallu faire aussi une étude géographique et statistique : Comment ont vécu les deux cents personnes qui, d'après M. *Revault d'Allonnes,* adhéraient au *monodisme?* Vivaient-elles agglomérées ou séparées ? Il serait indispensable de le savoir, et y a là, dans la thèse, une lacune regrettable.

Ce qui tient le plus de place dans votre travail, continue M. *Durkheim*, c'est une *argumentation essentiellement théologique* qui, j'en ai fait le compte, occupe à peu près le tiers de votre livre ; vous vous efforcez d'établir qu'en somme, pour établir qu'il était un *Christ,*

Monod raisonnait, au fond, de la même manière que raisonnent tous les théologiens ; c'est à cela que vous revenez sans cesse ; et au point de vue du plan, il aurait mieux valu que vous eussiez ramassé toute votre argumentation sur ce point, en un seul chapitre, au lieu de la laisser planer, en quelque sorte, sur toute votre thèse, ce qui nuit à l'intérêt de votre travail. — Mais supposons que les raisonnements de *Monod* soient théologiquement corrects et montrez-nous quel intérêt cela présente pour la psychologie.

M. *Revault d'Allonnes.* — J'ai voulu chercher si *Monod* était un prophète et un messie normal, dans la mesure où les vrais prophètes le sont. Pour faire cette étude, il fallait bien que j'examine sa construction même, ses doctrines.

M. *Durkheim.* — Je ne comprends pas comment le fait que l'exégèse de *Monod* était correcte nous permettrait de le rapprocher des prophètes qui, eux, ne faisaient pas d'exégèse.

M. *Revault d'Allonnes.* — Il y a plusieurs types de fondateurs de religion : les *spontanés* et les *artificiels ; Monod* est le créateur d'une religion artificielle.

M. *Durkheim.* — Pourriez-vous citer un prophète artificiel ?

M. *Revault d'Allonnes.* — Dans la Bible on en trouverait plusieurs ; un grand nombre de prophètes étaient des érudits au point de vue religieux, et suivaient et développaient une tradition dans laquelle ils avaient été élevés.

M. *Durkheim.* — Comment distinguez-vous le fou du prophète ? Vous prenez des critères sociaux, et vous dites : celui qui a su se faire écouter d'une partie de ses contemporains et agir sur eux ne peut pas être considéré comme un aliéné, même si, d'autre part, il n'apparaît pas comme normal ; il faut créer pour lui une nouvelle catégorie. A cela, M. G. *Dumas* objectait tout à l'heure avec raison : il est aliéné ou il ne l'est pas. Vous avez bien vu qu'il y a là un problème ; mais j'estime que vous n'avez pas su le résoudre ; car il me paraît incontestable qu'il y a des fous capables d'exercer une action sociale utile ; il faut même ajouter que tous ceux qui rompent en visière avec l'ordre de choses établi sont toujours plus ou moins des anormaux psychologiques. La vérité est qu'il faut faire une distinction que vous n'avez pas aperçue : autre chose est le normal au point de vue psychologique, autre chose le normal au point de vue social. Et ainsi, si un *Monod*, par exemple, ou un véritable prophète est un aliéné véritable, et que néanmoins il joue un rôle social utile, nous ne dirons pas pour cela qu'il n'est pas aliéné ; car il y a des aliénés socialement stériles, mais il y en a d'autres socialement féconds. La

difficulté disparaît donc du moment où l'on a bien compris que, de même qu'il faut distinguer d'une manière générale entre l'individuel et le social, de même il faut éviter de confondre l'anormal individuel et l'anormal social.

M. *Revault d'Allonnes.* — J'ai cru pouvoir proposer une solution différente. J'ai remarqué que les aliénistes procèdent par définitions massives, très larges; ils considèrent comme anormal tout un ensemble de faits morbides ; et ils ont raison de procéder ainsi, car leur but est pratique. Mais le psychologue doit poursuivre une définition différente : il cherche à déceler le phénomène anormal, et c'est celui-là seul qu'il considère comme anormal, l'ensemble sain où ont surgi ces phénomènes morbides, pouvant quand même rester normal. Il faudrait, en somme, distinguer trois choses : le normal, l'anormal et le pathologique : *Monod* est un anormal, sans que, néanmoins, son cas soit pathologique.

M. *Guignebert.* — Je trouve, comme M. *Durkheim,* que le titre de votre thèse est plus gros que les résultats de votre travail. — Je crois que vous auriez mieux fait de n'étudier que *Monod* lui-même, et laisser de côté sa doctrine ; car votre argumentation théologique est très insuffisante.

A la page 1, vous dites que vous ne voulez étudier que les phénomènes religieux, et non les phénomènes morbides. Mais votre auteur a été enfermé comme fou ! Et il n'est pas vrai que vous puissiez le comparer aux prophètes, à *Jésus,* par exemple, ou à *Mahomet,* dont nous ne pouvons pas dire qu'ils ont été des délirants. Et par conséquent vous n'avez pas le droit de déclarer qu'on ne doit pas juger *Monod* plus sévèrement que les autres prophètes.

En outre, vous demandez : Pourquoi le christianisme est-il une religion et non pas une folie ? Il y a quelque chose de juste dans votre réponse, mais avec cette réserve qu'il est difficile de définir le christianisme, parce qu'il a varié au cours des siècles. — Du reste, la question de folie peut se poser pour le fondateur d'une religion, mais plus pour la religion elle-même.

Vous dites que le *modernisme* est anormal. Il ne l'est pas dans son principe, car il n'est qu'une phase de l'effort perpétuel d'adaptation de la religion à l'état contemporain des esprits ; il n'est anormal que par la direction qu'il donne à cet effort, en voulant accorder les anciens dogmes avec la science.

Vous vous demandez en quoi un théologien peut trouver extraordinaire l'exégèse de *Monod.* Mais *Monod* ne peut pas être pris au sérieux par un théologien, parce que le *Christ* a déterminé les condi-

tions de sa présence, de son apparition ! — Vous dites aussi que, dans la Bible, il y a des prophètes fous. Mais cela importe peu au théologien ; il lui suffit que le prophète ait parlé.

M. *Revault d'Allonnes* répond aux précédentes observations qu'il est d'accord avec M. Guignebert, car il se proposait seulement de montrer que la position des théologiens vis-à-vis de *Monod* est fausse ; quoique, bien entendu, ajoute M. *Revault d'Allonnes,* je sache bien qu'ils n'en conviendront pas.

M. *Guignebert.* — Dans votre étude sur les rapports entre *Monod* et les prophètes, vous escamotez un peu les plus importants de ces derniers, *Jésus, Mahomet,* et d'autres. — Votre chapitre sur les prophètes contient, en outre, des erreurs et ne sert pas à la psychologie de votre auteur.

M. *Revault d'Allonnes* a été déclaré digne du grade de docteur, avec la mention : *honorable.*

PAUL FONTANA.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

JULES HURÉ. — *Les voix de la raison.* Un vol. in-16 de x+334 pp. Lecène, Oudin, Paris, 1908.

PAUL GAULTIER. — *L'idéal moderne.* Un vol. in-16 de 355 pp. Hachette, Paris, 1908.

Dr G. SURBLED. — *L'âme et le cerveau.* Un vol. in-8° de VIII+206 pp. Maloine, Paris, 1908.

A. BROS. — *La religion des peuples non civilisés.* Un vol. in-8° de XXIII+365 pp. Lethielleux, Paris, 1908.

HENRI ROVEL. — *Le droit à la vie.* Un vol. in-8° de 58 pp. Plon, Paris, 1908.

ANDRÉ ARNAL. — *La philosophie religieuse de Charles Renouvier.* Un vol. in-8° de 435 pp. Fischbacher, Paris, 1907.

HENRI BOIS. — *La valeur de l'expérience religieuse.* Un vol. in-12 de 216 pp. Émile Nourry, Paris, 1908.

LOUIS-GERMAIN LÉVY. — *Une religion rationnelle et laïque.* Un vol. in-12 de 113 pp. Émile Nourry, Paris, 1908.

CAMILLE MILVAUX. — *Essai de psychologie nouvelle.* Un vol. in-8° de 163 pp. Schleicher, Paris, 1908.

ALFRED-RUSSEL WALLACE. — *La place de l'homme dans l'univers.* Un vol. in-8° de XXVII+306 pp. Schleicher, Paris, 1908.

Ch. SAUERWEIN. — *Histoire de la terre.* Un vol. in-8° de III+144 pp. Schleicher, Paris, 1908.

OSSIP LOURIÉ. — *Croyance religieuse et croyance intellectuelle.* Un vol. in-16 de 176 pp. Alcan, Paris, 1908.

J. GUIBERT. — *Les croyances religieuses et les sciences de la nature.* Un vol. in-12 de 320 pp. Beauchesne, Paris, 1908.

JOHN WATSON LL. D. — *The philosophical Basis of religion.* Un vol. de XXVI+485 pp. Maclehose and sons, Glascow, 1907.

GIORDANO BRUNO. — *Dialoghi morali; t. II.* Un vol. in-8° de XVIII+512 pp. Laterza et Figli, Paris, 1908.

Dr NORBERT GRABORTSKY. — *Kants Grundirrtümer in seiner Kritik der reinen Vernunft.* Un vol. in-8° de 115 pp. M. Spohr, Leipzig, 1907.

ASCEL HÄGERSTRÖM. — *Daz Prinzip der Wissenschaft.* Un vol. in-8° de 134 pp. Uppsala, 1908.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 5-08.

LE PROCÈS DE L'ABSOLU

J'ai marqué, dans mon étude sur le Monisme, les grandes lignes du système de philosophie scientifique auquel se rallient la plupart des intellectuels de notre temps. Je voudrais présentement mettre en lumière une antinomie caractéristique de ce système et dégager de l'étude de ce phénomène quelques conclusions rationnelles sur les besoins de l'esprit humain.

Voici le fait qui nous intéresse. La métaphysique, quoique officiellement exclue du commerce scientifique, continue de circuler sous des noms d'emprunt dans toutes les hautes régions de la science et même sur toutes les voies de la vulgarisation scientifique.

Cette manœuvre a été remarquée depuis longtemps et signalée même par quelques-uns des philosophes qui la pratiquaient pour leur propre compte. Huxley, par exemple, après avoir stigmatisé cette contradiction, conclut ainsi :

« C'est là la grande force de la réponse à donner à tous ceux qui voudraient faire de la métaphysique un article de contrebande intellectuelle. Qu'il soit à souhaiter ou non d'imposer un droit prohibitif sur les spéculations philosophiques, il est absolument impossible d'en empêcher l'importation dans l'esprit. Et il est assez curieux de remarquer que ceux qui professent le plus hautement s'abstenir de ces denrées sont, au même moment, des consommateurs inconscients, sur une grande échelle, de l'une ou l'autre de leurs innombrables falsifications ou déguisements. » (Cité par Blum : *Lectures de philosophie scientifique,* p. 556.)

Les assauts de l'empirisme contre la spéculation pure ne datent pas d'Auguste Comte. C'est cependant de celui-ci qu'émana la définition du dogme positiviste, la fameuse loi des trois états professée avec de légers amendements par la majo-

rité des savants modernes. La science positive, d'après Comte et ses successeurs, n'est pas seulement « l'héritière, mais l'ennemie de la métaphysique »; elle dénie même à celle-ci « le droit à la vie ». Telle est l'interprétation de la doctrine du maître fournie par Milhaud, Lévy-Bruhl et la plupart des positivistes, interprétation qui n'est pas contestée.

Pour le grand nombre des représentants de la science moderne, la métaphysique c'est la scolastique ou un succédané de celle-ci. Or, la scolastique, considérée dans sa méthode, n'est au regard des savants que le servage intellectuel : prise comme système, c'est simplement Aristote momifié. Sans doute un certain nombre de philosophes établissent une distinction entre les métaphysiciens grecs issus du paganisme et les scolastiques latins médiévaux. Il est même d'illustres physiologistes qui, en dissertant sur l'âme et le corps, la vie et la mort, font à Aristote ou à Platon l'honneur d'une mention. Cependant les radicaux du monisme, tels que Hæckel, Max-Verworn, Lebon, Le Dantec, n'usent guère de ces ménagements. Ils voient pour la plupart dans l'inconscience progressive le perfectionnement de l'humanité pensante et adoptent en termes équivalents la formule audacieuse de Schopenhauer : *le savoir est en raison inverse de l'intelligence*. D'après le glorieux pessimiste et plusieurs de ses fidèles, « l'animal partage l'omniscience de la mère universelle et ne s'étonne de rien, tandis que l'homme, moins bien loti, s'étonne de tout, et voilà pourquoi il fait de la métaphysique » !

Du reste, l'exception *quasi-juridique* de métaphysique est pour les savants positivistes et transformistes un moyen fort commode de se débarrasser des théories de leurs opposants. M. Yves Delaage, par exemple, combattant l'opinion de Spencer qui voit dans la conjugaison des infusoires l'équivalent de la mort des métazoaires, s'exprime ainsi : « Cette assimilation ne peut être discutée que sur le terrain de la métaphysique. Elle n'a aucune valeur. » (*L'Hérédité*, p. 197.) Quand on a dit : métaphysique ou mysticisme, la cause est jugée. Une solution qui sent la métaphysique n'est plus du domaine de la science; c'est tout au plus une *affaire de sentiment*, suivant l'expression de M. Liard.

Qu'est-ce donc que cette métaphysique tant décriée et pourquoi les pontifes de la Science l'ont-ils mise à l'index ?

Des philosophes tant spiritualistes que monistes représentent la métaphysique comme la *connaissance du suprasensible*. Cette formule est moins une définition qu'une différenciation de la métaphysique par rapport à la physique, *science de l'objet sensible*. Tirer de cette différenciation un argument contre la légitimité de la métaphysique, ce serait proscrire du même coup toute tentative d'investigation en dehors du domaine de la sensation simple, proscrire l'étude du psychisme ou au moins des fonctions supérieures de celui-ci, etc... On voit tout de suite où aboutit pareille négation. Aussi les antimétaphysiciens d'aujourd'hui n'osent plus guère la reproduire sous sa forme radicale, si ce n'est dans les opuscules destinés à l'édification du vulgaire.

Les positivistes et autres monistes qui ont pris la question au sérieux considèrent la métaphysique sous un autre jour. Pour eux tous ou pour presque tous, *la métaphysique est le commerce de l'absolu*. L'absolu, voilà l'ennemi de la pensée moderne. Tout l'enseignement de Comte témoigne que la philosophie positive n'admet rien d'absolu, que *les notions absolues n'ont rien de positif,* que le véritable savant ne prend sur lui de garantir aucune vérité nécessaire. (Voir Lévy-Bruhl : *La Philosophie d'A. Comte,* pp. 377 et *passim.*) Herbert Spencer a mis en circulation des formules qui sont devenues proverbiales : *l'Absolu est inconnaissable. S'il peut être appréhendé, ce n'est que par la foi.*

Cette notion d'absolu, dont on voudrait purger la science et même la langue, si possible, a besoin d'être tirée au clair, plus peut-être qu'aucune de celles qui occupent ou embarrassent l'esprit humain. Depuis l'être immuable qu'on appelle Dieu jusqu'au triangle ou au cercle conçus par les mathématiciens, une infinité d'objets et d'idées sont marqués à tort ou à raison de l'estampille de l'absolu. A quel titre, c'est ce qu'il nous importe le plus de savoir, car ces objets et idées, d'ailleurs fort disparates, intéressent la vie intellectuelle et morale de l'humanité. Nous devons donc avant tout reconnaître et fixer le ou les sens de ce terme d'absolu.

Au seuil de cette étude, nous nous croyons tenus de faire une brève observation. Notre intention actuelle n'est pas de sonder les profondeurs de l'esprit ou de la nature pour y jeter les fondements d'une idéologie quelconque. Nous voulons simplement réviser le procès intenté aux consommateurs de l'absolu, reconnaître les vices de forme qui pourraient affecter les actes de ce procès, dénoncer la contrebande de l'absolu pratiquée par ses détracteurs eux-mêmes, enfin nous assurer si l'absolu est un produit morbide de l'intelligence ou si, au contraire, il correspond à une fonction normale de l'esprit, dont les perturbations seraient imputables aux penseurs qui oublient parfois les conditions de l'équilibre intellectuel.

Lorsque nous cherchons à nous rendre compte de la signification du mot absolu dans le langage des philosophes et des savants de notre époque, ce qui nous frappe d'abord, c'est la variété des sens attribués à ce terme. Lisons par exemple la célèbre *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, de Claude Bernard.

« Le scolastique impose son idée comme une vérité absolue qu'il a trouvée, et dont il déduit, par la logique seule, toutes les conséquences. L'expérimentateur, plus modeste, pose au contraire son idée comme une question... il marche ainsi de vérités partielles à des vérités partielles, mais sans jamais oser prétendre qu'il tient la vérité absolue. Celle-ci en effet, si on la possédait sur un point quelconque, on l'aurait partout, car l'absolu ne laisse rien en dehors de lui » (p. 49). Dans la première phrase, *absolu* équivaut à *définitif* ; dans la dernière, il signifie *intégral*. Dans les deux cas l'absolu qualifie des faits d'ordre mental. On pourrait objecter ici qu'une connaissance définitive n'est pas toujours intégrale, par exemple en mathématiques.

A la page 53 : « C'est toujours par hypothèse qu'on admet le principe absolu. » *Absolu*, cette fois, s'entend d'une anticipation sur l'expérience : c'est l'équivalent d'*a priori*.

Page 63 : « Il faut croire à la science, c'est-à-dire au déterminisme, au rapport absolu et nécessaire des choses, aussi bien dans les phénomènes propres aux êtres vivants que dans tous les autres. » Voilà l'absolu rappelé dans le domaine de la science et identifié avec la science même après en avoir été

banni. Ici encore *absolu* suppose pour nécessaire et définitif. On a dénié ce caractère aux principes pour l'attribuer aux rapports. En réalité, principes et rapports nécessaires sont également des normes de la pensée, et l'on pourrait rappeler ici la définition de Montesquieu, qui nous montre dans *la loi* un rapport nécessaire issu de la nature des choses. Ce qu'il faut remarquer ici, c'est l'épithète d'absolu attachée de préférence à la notion de rapport ou de relation, tandis qu'en général on considère absolu et relatif comme deux termes contradictoires. Notons enfin que dans le dernier texte cité le nom d'absolu s'applique également à la science et au rapport phénoménal contemplé par celle-ci, c'est-à-dire au fait mental et au fait extramental.

Cette confusion des sens de l'*absolu* et les contradictions au moins apparentes qu'elle engendre se manifestent chez un grand nombre de philosophes et de savants. Il serait intéressant d'analyser à cet égard la langue de MM. Ribot, Fouillée, Binet, Poincaré, etc., pour noter les oscillations de l'idée d'absolu dans la pensée contemporaine. Ce qui est certain, c'est que l'équivoque dont sont enveloppées presque toutes les conceptions monistes accompagne ordinairement le terme absolu et compromet plus ou moins la valeur des formules où il figure. On s'explique ainsi que Claude Bernard et d'autres savants qui se séparaient nettement des monistes sur la question du psychisme supérieur ont subi dans leur conception de l'absolu l'influence du confusionnisme monistique.

Pour dégager les acceptions de l'absolu qui sont véritablement prédominantes chez les auteurs modernes, nous devons interroger le père du criticisme et le fondateur de l'agnosticisme, qui ont formé la mentalité de la plupart des philosophes de notre époque au regard de l'absolu, et qui portent la principale responsabilité des équivoques auxquelles l'usage de ce vocable donne occasion.

Au sens de Kant, l'absolu c'est l'idée, et l'idée n'est qu'une forme subjective de la connaissance. Voici comment s'exprime Harold Höffding, dans un exposé substantiel de la doctrine kantienne :

« Les idées ont leur origine subjective dans le besoin d'unité

de la raison, mais aucun objet donné dans l'expérience ne peut s'accorder avec elles. L'expérience ne saurait montrer une totalité absolue, telle que les idées de la raison la demandent sous différentes formes. Nous pouvons continuellement progresser dans l'espace, dans le temps, dans les échelles des degrés ou des conditions — mais qu'il y ait un terme définitif possible, c'est ce qui ne peut se vérifier. — Voilà pourquoi on ne peut construire aucune science sur les idées, mais on le peut sur les formes de l'intuition et sur les catégories. » (*Histoire de la philosophie. Emmanuel Kant et la philosophie critique.*)

Ainsi, d'après Kant, les idées ou totalités absolues sont des formes purement subjectives que l'esprit situe hors des formes intuitives de l'espace et du temps et par conséquent hors de l'expérience, dont l'espace et le temps sont les cadres. Le philosophe infère de ce caractère paraphénoménal la non-valeur scientifique des idées et de l'absolu. De cette critique de l'absolu idéal, comme de la plupart des jugements de Kant, nos contemporains ont conservé seulement les conclusions négatives. Aujourd'hui les formes *a priori* d'espace et de temps sont généralement abandonnées. Après bien d'autres M. Bergson, dans *les données immédiates de la conscience,* M. H. Poincaré, dans *la Science et l'hypothèse,* ont démontré que l'espace n'est pas une forme première et irréductible de toute expérience. M. Bergson a traité de même la notion de temps. La mentalité et la méthode de ces deux philosophes sont fort différentes, et quelques-uns de leurs arguments prêtent à la discussion, mais leurs conclusions traduisent du moins l'état d'esprit de la plupart des monistes contemporains. Aujourd'hui ce n'est plus au nom de l'*apriori* spatial que l'on peut rejeter l'*apriori* métaphysique ou l'absolu idéal au sens de Kant. Que demeure-t-il cependant de la critique kantienne? Il reste précisément le verdict de non-valeur contre toute espèce d'apriori, et l'apriori, pour tout le monde, c'est une idée ou un jugement qui anticipe sur l'expérience.

L'apriori, pour les positivistes comme pour Kant, est encore une des formes les plus obvies et les plus décriées de l'absolu. « Les idées absolues, dit Littré dans son *Dictionnaire,* sont celles qui d'après la métaphysique ne viennent pas de l'expérience. »

C'est donc en qualité d'absolu que l'apriori doit être exclu de la science positive, comme le prétendent tous les empiristes. Avant de discuter cette proposition, nous devons mesurer d'un coup d'œil l'évolution accomplie par l'esprit moderne, depuis le matérialisme brut, qui rayait de la science le suprasensible, jusqu'au positivisme, qui se contente de supprimer le préter-expérimental. On ne rejette plus tout concept qui prétend représenter autre chose qu'une donnée immédiate ou un ensemble de données immédiates des sens. On parle de l'expérience. Or, l'expérience comprend des *associations issues de la sensation,* c'est-à-dire des états psychiques fort différents d'une somme de sensations simples. L'expérience implique des phénomènes de mémoire et même de suggestion éducative.

Cette même expérience suffit-elle, à l'exclusion de tout apriori, à fonder la science ? C'est ce que nous devons présentement examiner.

Notons d'abord qu'un certain nombre d'illustres penseurs, parmi ceux qui en certaines circonstances ont paru comme tant d'autres réprouver l'absolu anticipé sur les faits observés, ont cependant plus ou moins consciemment sauvé l'apriori. Ainsi M. H. Poincaré, comme Claude Bernard lui-même, admet que l'expérimentation ne va pas sans *une idée préconçue et directrice*. Cette condition admise, une sorte de finalité va gouverner l'investigation scientifique, et pour qui admet cette norme au moins subconsciente, mais non tirée de l'expérience, l'apriori s'impose et avec lui l'absolu comme une nécessité vitale de la science même.

Cependant la plupart des empiristes, sans oser nier la conception qui polarise pour ainsi dire l'expérimentation, font *dériver* cette idée d'une première expérience ou plus exactement d'une *observation initiale* plus ou moins complexe, mais faite sans aucune préconception. C'est cette première observation qui détermine chez l'expérimentateur *la direction* du courant psychique et par suite le sens de l'expérimentation subséquente.

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans la critique de cette *dérivation* mentale. Pour montrer l'insuffisance de la théorie qui précède, nous n'avons qu'à poser une question. Comment le

savant peut-il se fonder sur l'idée ou le résidu psychomental laissé par la première observation pour préjuger *rationnellement* de la valeur même seulement probable des expériences suivantes conduites suivant une certaine ligne? Ce préjugé légitime ou préconception directrice, laquelle va se montrer aussi féconde qu'elle a d'abord paru nécessaire, implique *un droit* à la généralisation scientifique, celui que M. Poincaré exprime en disant que nous pouvons et devons regarder « la nature comme une et simple ». Nous acceptons provisoirement cette formule, quoique vague et équivoque. Un tel axiome, même à l'état subconscient ou préconscient, ne peut sortir *légitimement* des données de l'observation sensible élaborées exclusivement par l'association et dissociation. Nous ne devons pas oublier que toute l'idéogénèse, pour les transformistes et plus généralement pour les monistes, se réduit à ces deux procédés rédupliqués et combinés.

On a jeté dans la cornue psychique un certain nombre de représentations sensibles, toutes conditionnées par les phénomènes *particuliers* qu'elles traduisent. On veut en tirer une représentation de *la nature une et simple*, avec la garantie que cette représentation, quoique confuse, est assez fidèle pour *engager l'avenir* de l'expérience dans une probabilité rationnelle. L'alchimie associationniste échouera toujours dans cette entreprise contradictoire. L'idée directrice de l'expérience peut être *éveillée* par l'observation sensible, mais elle ne saurait être *expliquée* par la combinaison des données de cette observation, quand bien même on attribuerait à cette combinaison une formule plus compliquée que celle des albuminoïdes biogéniques. Il faut admettre qu'il y avait dans la cornue avant l'opération un *réactif distinct* des données de celle-ci, un apriori quelconque.

M. Poincaré, sans s'affranchir entièrement des formules subjectivistes, fait vigoureusement ressortir la nécessité de l'apriori dans l'expérience. Voici comment il s'exprime au sujet de la règle ou loi de *récurrence*, principal fondement de l'induction en mathématiques. « Cette règle, inaccessible à la démonstration analytique et à l'expérience, est le véritable type du jugement synthétique *a priori*... ; il (le jugement sur lequel repose le raisonnement par récurrence) n'est que l'affirmation de la puis-

sance de l'esprit qui se sait capable de concevoir la répétition indéfinie d'un même acte, dès que cet acte est une fois possible. L'esprit a de cette puissance une intuition directe, et l'expérience ne peut être pour lui qu'une occasion de s'en servir et par là d'en prendre connaissance. » (*La Science et l'hypothèse*, pp. 23 et 24.)

Il n'appartient pas à notre sujet de discuter le sens et la valeur de la conception kantienne du jugement synthétique *a priori* et le vrai rapport de cette conception avec la loi de récurrence. Nous n'avons pas davantage à examiner si ce jugement ou cette loi ne sont que l'affirmation de la puissance de l'esprit (personnel ou impersonnel ?) ou s'ils portent sur la nature *une et simple* des choses conçues. Ces questions se poseront ailleurs. Ce qu'il faut noter, c'est « l'intuition *directe* de l'esprit » atteignant une donnée « inaccessible à l'expérience », et dont l'expérience n'est que « l'occasion » nécessaire.

Nous voici donc réduits à opter entre deux hypothèses, ou mieux entre deux anticipations. La première reconnaît dans l'expérience même un jugement *a priori* subconscient ; dans ce cas, on ne peut plus rejeter au nom de l'expérience ce type d'absolu qu'est l'apriori. La seconde consiste à éliminer de l'expérience l'idée directrice, et alors il faut renier toute la psychologie de l'expérimentation, il faut nier *la valeur même* de la généralisation comme procédé scientifique. Sans l'anticipation rationnelle, la généralisation n'est qu'un aléa à la fois subjectif et personnel.

Cependant les positivistes et les relativistes, mis en assez fâcheuse posture sur le terrain de l'apriori, ont porté leur critique dans une autre direction. C'est toujours l'absolu qui est en question, mais depuis Spencer on l'envisage de préférence sous d'autres aspects. Ceux-ci ne sont pas tous nouveaux, mais les hypothèses scientifiques sous le jour desquelles on nous les montre sont de date récente. C'est à cette critique de l'absolu, dont l'agnosticisme a fourni les plus célèbres formules, que nous devons présentement donner toute notre attention.

Hamilton, Mansel, Spencer et les philosophes qui vivent de la conception spencérienne entendent communément par absolu l'*inconditionné*.

Cette vague définition a besoin d'être précisée. Tout d'abord nous entrevoyons la possibilité de discriminer les *conditions* qui affectent la pensée et celles qui intéressent la chose pensée. Lors même que l'objectivité de celle-ci serait une illusion, il faudrait reconnaître que dans toutes les langues et toutes les philosophies le groupement des concepts et le groupement des choses sont assujettis à des lois ou formules différentes. Il y a là un dualisme au moins provisoire dont doit tenir compte tout psychologue soucieux des faits, fût-il d'ailleurs convaincu de la possibilité de réduire la séquence des objets à celle des concepts ou des sensations.

Voilà donc deux ordres de conditions et deux familles d'absolus. Plus tard nous signalerons les principaux types qui se rattachent à l'une et l'autre famille, mais il importe avant tout d'étudier chez Spencer l'évolution de l'idée d'absolu, évolution que la grande majorité des monistes se sont bornés à reproduire en tout ou en partie.

La conception radicale de l'absolu ou de l'inconditionné est pour Spencer celle de l'*Inconcevable*. L'auteur des *Premiers Principes* ne se tiendra pas à cette acception, mais elle joue un si grand rôle dans son système et elle a été si souvent rebattue par ses disciples français que nous devons la considérer de près.

D'après Hamilton, cité et suivi par Spencer (*Premiers Principes*, traduction Cazelles, p. 79), « nous ne pouvons positivement pas nous représenter, nous figurer (puisqu'ici l'entendement et l'imagination coïncident) un tout infini, car nous ne pourrions le faire qu'en édifiant par la pensée la synthèse infinie des touts finis, et pour cela il faudrait un temps infini. La même raison nous empêche de suivre par la pensée une divisibilité infinie de parties. Le résultat est le même pour la limitation en espace, en temps et en degré. La négation inconditionnelle et l'affirmation inconditionnelle de la limitation, en d'autres termes l'*infini et l'absolu* proprement dits, sont donc inconcevables pour nous. — Puisque le conditionnellement limité (que nous appellerons, pour abréger, le conditionné) est le seul objet possible de connaissance et de pensée positive, la pensée suppose nécessairement des conditions. *Penser, c'est*

conditionner, et la limitation conditionnelle est la loi fondamentale de la pensée. L'absolu n'est conçu que comme une négation de la *concevabilité.*

Dans cette théorie, nous voyons l'absolu présenté comme une conception homologue de l'illimité et de l'infini mathématique. Cette homologie est fondée sur l'identification de deux notions, celle de limite et celle de condition. Il y a là un postulat ou une pétition de principe. La limitation est un conditionnement suivant l'espace, le temps et le degré. C'est donc proprement un ensemble de conditions de la chose sensible devenue chose pensée. D'un autre côté, la condition supposée par la pensée affecte le *concept lui-même,* puisqu'ici penser c'est conditionner. On voit que Hamilton et Spencer postulent purement et simplement l'identité de conditions pour le concept et son objet réel ou fictif.

Ce singulier postulat se rattache à un autre. Les conditions du concept proprement dit ou de l'idée sont confondues avec celles de l'image dans cette assertion ingénue : « Ici l'entendement et l'imagination coïncident. » Nous ne discuterons pas présentement la valeur des postulats. On sait que le dernier a été ébréché et mis à peu près hors de service par plusieurs positivistes, en particulier par Taine et M. Ribot. Fidèles à notre dessein de différer la critique de détail, nous nous contentons d'enregistrer cette première définition de l'Absolu :

L'Absolu ou l'Inconditionné radical est ce qui se place en dehors de toutes les conditions de la connaissance. C'est donc l'*Inconcevable* pur et simple, en sorte que le nom d'absolu ne peut désigner autre chose que l'impuissance totale de l'esprit. C'est ainsi que Spencer lui-même explique sa première définition. Il est clair que l'impuissance mentale ne peut figurer parmi nos concepts qu'à la suite d'une de ces attractions qui donnent naissance aux *êtres de raison* et dans lesquelles la plupart des positivistes voient un simple jeu d'esprit.

Si la notion d'Absolu n'était pas susceptible d'autres acceptions que de celle d'Inconcevable, ainsi fixée par Hamilton et Spencer, elle jouerait un triste rôle en philosophie. Ce ne serait guère que l'équivalent d'*absurde.* Cependant nous ver-

rons bientôt l'Inconditionné ou l'Absolu subir une heureuse transformation. Une telle mue des idées est un peu déconcertante pour les vieux logiciens, entêtés à savoir ce que parler veut dire, mais elle est dans les mœurs monistiques, et l'on doit en prendre son parti... provisoirement. Du moins a-t-elle l'avantage de nous expliquer comment l'Absolu, d'abord si durement traité, doit revenir malgré tout se mêler à tant de problèmes de philosophie, d'algèbre, de mécanique, et s'imposer à l'analyste comme un réactif mental indispensable.

L'Absolu sous un nouvel aspect est l'opposé du relatif ou le Non-Relatif. C'est ordinairement avec cette acception que le terme absolu fonctionne dans le langage scientifique ou même vulgaire. Cette idée cependant est encore très vague, et pour la mieux dégager nous allons en considérer les projections sur quelques-uns des plans de la construction moniste.

Spencer une fois de plus va rattacher l'Absolu à l'Illimité, mais cette fois il l'opposera à l'Inconcevable dans les termes les plus formels.

A la page 96 des *Premiers Principes* il s'exprime ainsi : « L'erreur dans laquelle tombent tout naturellement les philosophes occupés à démontrer les limites et les conditions de la conscience consiste à supposer que la conscience ne contient *rien que* des limites et des conditions ; ils ne tiennent aucun compte des choses qui sont limitées et conditionnées. On oublie qu'il y a *quelque chose* qui forme aussi la substance brute de la pensée définie et qui reste après que les qualités définies qu'elle a reçues de la conscience ont été détruites. Et bien, changez les mots, et tout ceci s'applique à la dernière et à la plus haute des antinomies, celle du Relatif et du Non-Relatif. Nous avons conscience du Relatif comme d'une existence soumise à des conditions et à des limites... Il est impossible de concevoir ces conditions ou ces limites séparées de quelque chose à quoi elles donnent la forme. En conséquence, il doit y avoir un résidu, *une conception de ce quelque chose qui remplit leur contour*, et c'est ce quelque chose d'indéfini qui constitue notre conception du Non-Relatif ou Absolu. »

Spencer ici ne fait plus du Hamilton, mais du Spencer, et il parle d'or. Dans cette première perspective du Non-Relatif, qu'il

prend sur le plan de l'idéologie, l'Absolu nous apparaît comme une notion essentiellement positive, qui constitue la *substance* ou le fond de la pensée définie. Nous voilà aux antipodes de l'Inconcevable, avec une *conception qui remplit* les contours du Relatif !

Voici maintenant qui est plus fort. Non seulement l'Absolu n'est pas l'Inconcevable, mais c'est par l'Absolu que tout le reste devient concevable.

« Quand nous nions que nous ayons le pouvoir de connaître l'*essence* de l'Absolu, nous en admettons tacitement l'*existence*, et ce seul fait prouve que l'Absolu a été présent à l'esprit, non pas en tant que rien, mais en tant que quelque chose. Il en est de même à chaque pas du raisonnement qui sert d'appui à la doctrine de la relativité. Le *noumène*, nommé partout comme antithèse du *phénomène*, est pensé partout et nécessairement comme une réalité. Il est rigoureusement impossible de concevoir que notre connaissance n'ait pour objet que des apparences, sans concevoir en même temps une réalité dont ces apparences soient les représentations. En effet, l'apparence est inintelligible sans la réalité... Pour qu'une seule des propositions soit concevable, il faut que l'Inconditionné y soit représenté comme positif et non comme négatif. Mais alors comment peut-on tirer légitimement du raisonnement la conclusion que notre conception de l'inconditionné est négative ? Un raisonnement qui assigne à un mot un certain sens, mais qui finit par démontrer que ce mot n'a pas de sens est un raisonnement ruineux. Il est donc évident que la démonstration de l'impossibilité d'une représentation *définie* de l'absolu suppose véritablement une représentation *indéfinie* de l'absolu (*Op. cit.*, 93, 94).

Nous avons cité la page 96 avant la page 93, parce que l'ordre logique le demandait. L'acception du terme absolu à la page 93 est plus éloigné de la notion initiale de l'inconcevable et en même temps plus complexe que l'acception indiquée à la page 96. Cette page 93, que nous venons de rapporter, nous montre l'Absolu comme *présupposé* à toute proposition et à tout raisonnement. Il n'en pourrait être ainsi dans le cas où la conception d'absolu serait négative, vu que la négation n'est intelligible que comme la négation de *quelque chose* antérieurement

connu comme positif. De plus, dans cette description, l'inconditionné se révèle comme la suprême *réalité mentale,* sans que d'ailleurs la valeur ou non-valeur *objective* de cette réalité soit mise en discussion.

Sans doute, l'Absolu nous est déjà signalé comme *inconnaissable*, mais la portée de cette appellation est singulièrement diminuée par la remarque que : nous admettons l'*existence* de l'Absolu. Dans cette admission il y a tout autre chose que de l'ignorance ou de l'inconnaissance. Celle-ci portera seulement sur l'essence de l'Absolu. Ce n'est pas ici le lieu de discuter l'antinomie supposée entre l'essence et l'existence. Il nous suffit de noter les admissions de Spencer, assez intelligibles par elles-mêmes. Ailleurs Spencer donne le nom de *foi* à l'acte par lequel nous affirmons l'Absolu. Nous allons voir immédiatement que par cette foi il n'entend pas un acte surnaturel, et encore moins un acte irrationnel, mais un fait normal de subconscience intellectuelle. A la même page 94 dont nous avons cité une partie, il s'exprime ainsi :

« A côté de la conscience *définie* dont la logique formule les lois, il y a aussi une *conscience indéfinie* qui ne peut être formulée. A côté des pensées complètes et des pensées incomplètes qui, bien qu'incomplètes, sont encore susceptibles de recevoir leur complément, il y a des pensées qu'il est impossible de compléter et qui n'en sont pas moins réelles, parce qu'elles sont des affections normales de l'intelligence. » Ainsi la foi dont Spencer parlait à quelques pages de distance n'était qu'une adhésion inconsciente ou subconsciente à l'absolu. Quant à la doctrine aussi juste que profonde esquissée dans le dernier passage cité, il y aurait grand intérêt à la rapprocher de celle des derniers *Analytiques* d'Aristote. Nous nous bornons ici à cette indication.

Nous devons observer que les héritiers de Spencer ont presque tous insisté sur le côté négatif ou fictif de l'Absolu sans faire grand cas de l'analyse qui précède. Ils ont fait la réclame de l'*Inconnaissable* sans prendre la peine de remarquer que la forme privative de ce terme résulte simplement du procédé d'élimination nécessairement employé par l'esprit qui ne peut approprier un signe à une réalité hyperphénoménale quelconque sans

dissocier les images verbales empruntées au phénoménisme sensible. Spencer a attiré l'attention sur ce procédé, mais peu de philosophes ont examiné avec soin les deux faces de sa doctrine.

Du reste, il faut bien reconnaître que Spencer lui-même est responsable de la confusion agnostique entre l'Inconnaissable et l'Indéfinissable aussi bien que de celle entre l'Inconcevable et le Subconscient. La pensée spencérienne n'évolue guère que par oscillations entre le *sic* et *non*, d'où résultent diverses incohérences qui ont été reprochées à l'auteur des *Premiers Principes* par M. Fouillée et par d'autres philosophes. Citons comme un exemple des revirements de Spencer un passage de la page 172 :

« Nous avons vu que, quoique la relativité de notre connaissance nous empêche de connaître ou de concevoir l'être absolu, nous devons pourtant, en vertu de cette même relativité, avoir une conscience vague d'un être absolu, qu'aucun effet mental ne peut supprimer. »

Comment l'Absolu peut-il entrer dans le champ de la concience, même de la conscience vague ou diffuse, sans être conçu par l'esprit, et comment l'esprit qui lui donne ce nom d'absolu peut-il dénommer une chose qu'il n'a pas conçue ? D'ailleurs, Spencer ayant formellement reconnu que nous possédons la conception de l'Absolu (dans un passage précité), ne s'était-il pas interdit par là même d'évoquer à nouveau le spectre de l'Inconcevable ?

Nous ne nous arrêtons pas à rechercher les causes de cette incohérence ; nous nous bornons à remarquer que, malgré le tangage, une belle distance a été parcourue par l'auteur des *Premiers Principes* depuis l'Inconcevable jusqu'à l'Inconnaissable et à l'Indéfinissable ou à la suprême réalité mentale. Spencer désormais désignera le plus souvent par Absolu le Non-Relatif et il ne craindra pas d'accentuer de temps à autre le sens positif de ce terme négatif, d'y substituer même le nom de *corrélatif*. « L'existence objective, dit-il par exemple dans ses *Principes de psychologie*, et les conditions sous lesquelles elle se *révèle* ne sont pas autre chose pour nous que les corrélatifs inconnus de nos sensations et des relations qui existent

entre nos sensations. » Le corrélatif positif avait déjà fait son apparition au chapitre IV des *Premiers Principes*.

La poursuite de l'idée d'absolu chez Spencer nous a conduit à une notion que les Agnostiques ne chercheront pas à préciser davantage et dont parfois ils méconnaîtront les traits les mieux accusés. Cette notion introduite dans le procès de l'Absolu va nous permettre de formuler avec plus de netteté la prétention radicale des antimétaphysiciens. Ils dénient au Non-Relatif ou au Corrélatif une valeur scientifique quelconque. Pour eux tout ce qui prétend s'affranchir des *relations phénoménales inférées de l'expérience* doit être considéré comme un non-sens par le savant et par le philosophe vraiment positif. Voilà le décret de proscription.

L'on n'ose plus s'en prendre directement au suprasensible ou à l'apriori. Le critérium proposé ou plutôt imposé n'est plus seulement l'expérience issue de la sensation et de l'association psychique élémentaire. C'est l'expérience avec des inférences, c'est-à-dire l'expérience *développée* mentalement dans l'espace et le temps au moyen de la généralisation scientifique. Cette généralisation reste le côté obscur de la question et la grosse difficulté que les monistes chercheront à tourner. Nous verrons bientôt que pour les positivistes et la plupart des monistes ce fait mental n'est que le processus ultime de l'association et dissociation psychique, dont la théorie rentre dans la biologie proprement dite. Il n'y a pas, pour ces savants, de fonction mentale irréductible aux relations phénoménales, c'est-à-dire *aux lois* du phénoménisme psychique procédant exclusivement de la sensation.

L'observateur saisit d'abord quelques relations empiriques entre les faits qui conditionnent les sensations ou séries de sensations par lui éprouvées. L'élaboration psychique de ces faits (supposés subjectifs par la plupart des monistes) le conduit à des relations plus abstraites, dont l'ensemble constitue ce qu'on nomme la *relativité des phénomènes,* contradictoire de l'Absolu.

L'ancienne métaphysique, qui prétend vivre encore, attribue une valeur positive à la fois objective et scientifique à un certain nombre de faits et de concepts qualifiés d'absolus. Tous

les inconditionnés que l'on pose ou que l'on suppose *en dehors des divers cadres du déterminisme expérimental* sont dans ce cas. Nous allons énumérer brièvement les principaux inconditionnés sur lesquels porte le débat entre le spiritualisme et le monisme, et auxquels on pourrait rattacher tout le programme de la philosophie.

Absolus mentaux : l'idée universelle et le jugement nécessaire. On pourrait y joindre le mode de raisonner absolu ou le syllogisme, tant attaqué, surtout depuis Stuart Mill.

Absolus extramentaux (Nous les appelons ainsi pour nous conformer au sens commun) :

1° La ou les réalités objectives s'opposant au sujet, non comme phénoménisme à phénoménisme, mais comme substrat à substrat. C'est l'absolu de l'objet.

2° L'invariant psychique duquel dépend l'identité du moi et l'unité personnelle. Absolu de la personnalité.

3° L'autotactisme dans les actes humains. Absolu du libre arbitre.

4° Le premier déterminant de l'évolution universelle ou l'agent autotactique hypercosmique. C'est l'Être absolu qu'on appelle Dieu.

5° La norme de l'autotactisme humain, norme supposée irréductible au conditionnement purement phénoménal ; c'est la morale du devoir ou du Bien absolu.

Personne n'ignore que c'est à *titre d'absolus* que tous ces concepts et leurs corrélatifs ont encouru les anathèmes du monisme.

Chacun des susdits inconditionnés doit figurer comme élément de solution dans un ou plusieurs des problèmes que se pose le philosophe dans la recherche du *conditionnement universel*, et que nous avons appelés problèmes humains. Ces divers problèmes, ainsi que les anneaux d'une chaîne, s'appellent l'un l'autre dans un ordre déterminé. Il y a tout avantage pour le critique à suivre le même ordre dans l'examen des absolus classiques et de leurs substituts monistiques.

(*A suivre.*)

P.-J. CUCHE.

INDIVIDUALISME

ET

PHILOSOPHIE BERGSONIENNE

On a beaucoup écrit de nos jours sur l'individualisme. Des critiques souvent pénétrants ont essayé d'analyser cette tendance très caractérisée et qui semble influencer toujours davantage un plus grand nombre d'esprits. Certains l'acceptent comme une conséquence nécessaire de la doctrine de l'évolution, qui réclame une hétérogénéité croissante des éléments sociaux aussi bien que des éléments organiques. D'autres, au contraire, la considèrent comme un facteur de désagrégation dans la famille et dans la société et, de ce fait, la dénoncent comme un péril. Quelles que soient l'importance et la valeur de ces débats, ils nous renseignent avec assez de précision sur la force et la vitalité de la tendance individualiste. Elle se manifeste, en des modes différents, par l'organe de pensées souvent singulièrement dissemblables, mais analogues dans leurs principes directeurs et dans leurs conclusions. Peut-on — pour ne citer que ces trois exemples — imaginer mentalités plus différentes que celles qui se déploient dans les drames d'Ibsen, dans les premiers romans de Barrès ou dans le *Zarathustra* de Nietzsche ? Et cependant ne convergent-elles pas comme les rayons très distants d'un cercle vers un même centre, un même lieu commun des aspirations, et qui est le souci de l'autonomie de l'individu et la défiance du joug social, estimé trop lourd ou trop étroit ?

Un tel courant de pensées, alimenté à des sources si diverses, ne peut certainement exister isolé dans son époque. Il est d'autres courants qui, par d'autres voies, tendent vers des résul-

tats identiques : tels des fleuves ou des torrents, nés dans des régions étrangères les unes aux autres, et qui viennent néanmoins mêler leurs eaux dans un même lac intérieur. C'est ainsi qu'une pensée métaphysique, très éloignée de toute préoccupation morale immédiate, nous paraît avoir formulé une théorie psychologique contenant implicitement les fondements principaux de toute doctrine individualiste.

*
* *

La philosophie de M. Bergson est — on le sait — à l'ordre du jour. Chaque livre ou article nouveau de ce profond penseur est commenté avec passion par ses admirateurs, ou critiqué par les adversaires que ne manque jamais de susciter tout point de vue inattendu dans le domaine de la spéculation ou de la science. Nous voulons simplement ici, en faisant volontairement abstraction de tous les développements qu'une telle question comporte, indiquer avec le plus de brièveté possible les rapports qui unissent cette conception si originale de la vie de l'esprit à l'individualisme contemporain. Il y a là un aspect intéressant de la philosophie bergsonienne qui ne nous semble pas avoir été suffisamment signalé.

La philosophie de M. Bergson est d'abord une critique de l'esthétique transcendantale de Kant. « L'erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène. » (*Données immédiates*, p. 176.) Or, une analyse approfondie et patiente montre qu'il n'y a qu'un seul milieu homogène, qui est l'espace, et où se placent simultanément les objets du monde extérieur ; le milieu de la conscience pure, au contraire, est la durée, « succession tout hétérogène de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre ». Le temps ne serait qu'un concept bâtard « dû à l'intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la conscience pure ». La spatialité mise ainsi dans la conscience est indispensable dans la vie pratique : elle rend possible la discrimination ; grâce à ce procédé tout instinctif — car l'esprit tend spontanément vers l'utile et non

vers le vrai — nous voyons clair dans l'ensemble de nos représentations ; nous les juxtaposons. Mais si nous croyons à l'existence du temps, si, en un mot, nous prenons le symbole pour la réalité, nous nous heurtons aux erreurs insurmontables de l'associationisme, et notamment le problème de la liberté est rendu insoluble.

Ces préliminaires — qu'il nous suffit de rappeler — conduisent le philosophe à faire la distinction entre le moi profond, où la durée seule agit, et le moi superficiel ou social, *contaminé*, pourrait-on dire, par la spatialité. « Notre moi touche au monde extérieur par sa surface ; nos sensations successives, bien que se fondant les unes dans les autres, retiennent quelque chose de l'extériorité réciproque qui en caractérise objectivement les causes ; et c'est pourquoi notre vie psychologique superficielle se déroule dans un milieu homogène, sans que le mode de représentation nous coûte un grand effort. »

« Mais le caractère symbolique de cette représentation devient de plus en plus frappant à mesure que nous pénétrons davantage dans les profondeurs de la conscience. Le moi intérieur, celui qui sent et se passionne, celui qui délibère et se décide, est une force dont les états et modifications se pénètrent intimement et subissent une altération profonde dès qu'on les sépare les uns des autres pour les dérouler dans l'espace » (p. 94). « Il y aurait deux moi différents dont l'un serait la projection extérieure de l'autre, sa représentation spatiale et, pour ainsi dire, sociale. Nous atteignons le premier par une réflexion approfondie qui nous fait saisir nos états internes comme des êtres vivants sans cesse en état de formation, comme des états réfractaires à la mesure, qui se pénètrent les uns les autres, et dont la succession dans la durée n'a rien de commun avec la juxtaposition dans l'espace homogène » (p. 175).

La conséquence logique de cette distinction est que la pensée demeure incommensurable avec le langage. Notre vie intérieure est un tout formé d'une multiplicité qualitative ; si nous essayons d'en déterminer les éléments en les déracinant du milieu qui fait leur vie et leur donne à chacun sa nuance propre, nous les rendons méconnaissables : ainsi des fleurs dans une prairie ressemblent peu à des fleurs de la même espèce, cueil-

lies, puis séchées dans un herbier. Par exemple, « nous croyons avoir analysé un sentiment. Nous lui avons substitué, en réalité, une juxtaposition d'états inertes, traduisibles en mots, et qui constituent chacun l'élément commun, le résidu par conséquent impersonnel des impressions ressenties dans un cas donné par la société entière » (p. 100). Nous voilà ainsi d'accord avec le principe individualiste : *omne individuum ineffabile*. Il n'y a pas dans une forêt deux feuilles qui soient identiques. A chaque individu correspond un ton particulier dans les sentiments et les pensées qui le rend irréductible à tout autre. Nous nous rapprochons de la définition que donne Gabriel Tarde de l'individualisme : « Le sentiment de la singularité profonde et fugitive des personnes, de leur manière d'être, de penser, de sentir, qui n'est qu'une fois et qui n'est qu'un instant. » (*Lois de l'imitation, ad finem.*)

Ce à quoi il faut nous efforcer, c'est à protéger notre moi profond, formule de notre vie intime, contre toutes les suggestions du dehors qui risqueraient de l'altérer. « Beaucoup (d'idées) flottent à la surface [de nos états de conscience] comme des feuilles mortes sur l'eau d'un étang. Ce sont des idées que nous recevons toutes faites, les préjugés, les conventions qui n'ont jamais pu s'incorporer à la masse de nos états de conscience... cet ensemble de sentiments et d'idées qui nous viennent d'une éducation mal comprise, celle qui s'adresse à la mémoire plutôt qu'au jugement. Il se forme ici, au sein même du moi fondamental, un moi parasite qui empiète continuellement sur l'autre. Beaucoup vivent et meurent sans avoir connu la liberté. »

La liberté : telle doit être la fin de notre vie intérieure. « Être libre, c'est agir dans la pure durée. Nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste. « La liberté n'est pas absolue : elle admet des degrés. Il nous faut donc tendre à devenir de plus en plus libres et, à cet effet, prendre une nette et sûre conscience de notre moi profond, au moyen de l'intuition, de telle sorte que nos décisions soient vraiment nôtres et ne cèdent en rien aux influences exté-

rieures. « Je veux parce que je veux » : — telle serait la formule de la liberté, d'après M. Bergson.

L'acte, pour que nous puissions le revendiquer comme nôtre, doit jaillir de notre individualité, ou plutôt il est une modalité de cette même individualité. Le moi profond ne serait pas sans analogie avec la *grande raison* de Nietzsche. Le moi, ce n'est pas seulement l'esprit, c'est notre être, l'indissoluble union du corps et de l'esprit, en un mot, une réalité unique, complexus de tendances diverses, d'acquisitions héréditaires, de sentiments et d'idées : tout cela lié, enchevêtré et exerçant mille réactions imprévues. « L'âme n'est qu'un mot pour une parcelle du corps... Instrument de ton corps, telle est aussi ta petite raison, que tu appelles esprit, mon frère, petit instrument et petit jouet de ta grande raison... Derrière tes sentiments et tes pensées, mon frère, se tient un maître plus puissant, un sage inconnu, il s'appelle *soi*. Il habite ton corps, il est ton corps. « (*Ainsi parlait Zarathustra* — des contempteurs du corps.) Et le seul moyen de saisir ce mystérieux moteur, dans son action cachée, ne serait-ce pas de le pressentir par une intuition concentrée, en « nous transcendant nous-même » ?

« O mes frères ! — dit encore Zarathustra — devenez vous-même ! » Devenir soi-même, se débarrasser de toute cette croûte sociale formée de notions apprises et de préjugés imposés : Ce mot est presque un cri de ralliement pour les individualistes. Écoutons le Barrès de la première manière : « Donner des préjugés aux enfants, c'est, n'est-ce pas, toute l'éducation ? Les préjugés qu'on donne à nos enfants dans nos écoles contredisent leurs façons de sentir. » — Et encore : « L'individualisme et le sentiment de l'impossibilité qu'il y a d'accorder notre moi particulier au moi général. » (*Un homme libre.*) C'est encore ce même sentiment de réaction contre la pression sociale qui arrache au Dr Stockmann, à la fin de l'*Ennemi du peuple,* la fameuse exclamation. « L'homme le plus fort est aussi l'homme le plus seul », — ou qui fait s'enfuir Nora de sa *Maison de poupée.*

Emerson aussi, après avoir montré que la *conformité* est la grande vertu sociale, et que la société se charge de châtier rudement celui qui se refuse à endosser la livrée morale de

l'homme moyen, Emerson dit avec sérénité : « Celui qui est une source, qui agit par lui-même, qui est absorbé, qui commande parce qu'il suit un commandement intérieur, celui qui est sûr, qui est primaire, celui-là est bon, car il témoigne de la présence constante du pouvoir suprême en lui. » — Et plus loin : « Le caractère, c'est la nature sous sa forme la plus élevée. Il ne sert de rien de le singer ou de le combattre. Le caractère a une force de résistance, de persistance, de création, qui défie toute imitation. » (Cf. *Sept essais d'Emerson*, trad. fr., par I. Will. Lacomblez, Bruxelles.)

Il en résulte que la vie morale ne peut être qu'une émanation de notre moi profond. Est vraiment *moral*, non pas celui qui suit les normes dictées par l'usage auxquelles, d'ailleurs, la plupart des hommes obéit comme à des règlements de simple police, que l'on viole toutes les fois que l'on peut le faire sans dommage, mais est *moral* celui qui crée lui-même ses valeurs, qui tire de sa propre substance spirituelle les règles qui dirigeront ses actions. Si l'individualisme conduit le plus souvent à l'immoralisme, il ne l'implique pas nécessairement. L'individualiste peut bien accorder sa conduite personnelle à la conduite générale, mais à la condition qu'ayant « repensé » et pour ainsi dire refondu dans le creuset intime de sa conscience les notions qu'il a reçues de la collectivité, il les ait acceptées comme s'accordant le mieux avec ses façons de sentir et de penser. C'est ainsi que, pour Bruno Wille, l'individualiste doit développer spontanément ses idéals, par un progrès tout interne, en dépit de toute contrainte intellectuelle. (Cf. *Die Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel*. Berlin 1894.) C'est dans le même esprit encore que Kierkegaard voulait faire jaillir les jugements moraux de l'expérience et de la conviction de chacun. D'après lui, le principe d'hérédité dans le domaine psychique doit être rejeté. Tout homme est un *commencement absolu*, le développement mental constituant un développement personnel.

Il serait inutile de multiplier les exemples et les citations. Sans doute, on étonnerait bien l'auteur de l'*Évolution créatrice*, si on le soupçonnait d'avoir été guidé, dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, par des préoccupations

individualistes. Mais cet individualisme, qui émane de sa doctrine, qui en sort naturellement comme le fruit sort de la fleur, est d'autant plus intéressant à constater que l'auteur semble loin d'avoir subordonné sa théorie psychologique à un idéal préconçu.

*
* *

Toutefois, Bergson n'est pas le seul philosophe contemporain dont la psychologie — du moins de façon implicite — soit imprégnée d'individualisme. Si nous envisageons les tendances actuelles de la psychologie, il nous sera facile de signaler des savants ou des penseurs qui ont exprimé des idées sensiblement analogues aux siennes. Il y a plus de différence, faisait-il remarquer lui-même avec ingéniosité, entre deux penseurs ayant les mêmes théories, mais vivant en des temps différents, qu'entre deux autres penseurs aux idées opposées, mais vivant à la même époque. « Les contemporains, en effet, subissent les mêmes contraintes et disposent des mêmes ressources. Entr'eux s'élève une âme commune, c'est-à-dire un ensemble de tendances et de moyens qui crée une atmosphère universelle. » (Cf. MENTRÉ : *La Simultanéité des découvertes scientifiques. — Revue scientifique,* 29 octobre 1904.) Il n'est donc pas inutile de rappeler certaines conclusions auxquelles est arrivée la psychologie de ces vingt dernières années, ne fût-ce que pour mieux dégager de cet ensemble l'originalité de Bergson, tout en montrant les rapports profonds de sa pensée avec certaines directions de la pensée actuelle.

En Danemark, et aussi en Allemagne où ses œuvres font autorité, Höffding fait la distinction intéressante du moi formel et du moi réel ! : « L'unité qui se révèle dans le souvenir et la synthèse, comme dans la connexion intime qui forme la vie consciente, est purement formelle. Elle est la condition de toute conscience, mais chaque conscience individuelle a en outre une unité *réelle*. La forme de la conscience est commune à tous les êtres conscients ; la nature particulière de l'individu consiste... dans le contenu déterminé que l'unité formelle enserre. » *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience,* trad. franc., p. 178.) Ce contenu déterminé constitue le moi

réel : « Un homme qui n'a pas en lui de noyau central, mais qui passe sans cesse d'une chose à l'autre pour trouver du nouveau n'a ni le temps, ni la force nécessaire pour se recueillir ou être lui-même. Se connaître, c'est se *reconnaître*... Le noyau central qui, par opposition aux éléments plus variables de la surface, possède une certaine stabilité, quoiqu'il ne se manifeste pas sans relâche, forme ce qu'on peut appeler notre moi réel » (p. 179-180). L'analogie est déjà assez curieuse avec l'antithèse bergsonienne du moi superficiel, contaminé par la spatialité, et du moi profond. Elle se confirme davantage encore si l'on examine les conséquences remarquables qu'Höffding tire de cette distinction fondamentale, notamment pour la question de la liberté. Comme plus tard Bergson, Höffding cherche la liberté dans la détermination par soi-même, résultant de l'accord indissoluble de nos tendances primordiales et de nos idées. — « Ce n'est que si la décision est déterminée par le moi réel de l'individu, par le cercle central de pensées, de sentiments et de penchants qui, par suite de ses dispositions originelles, ont pris racine au cours de sa vie dans les profondeurs de son être ; c'est alors seulement qu'on peut dire que l'individu *a voulu* son acte, au *sens propre du mot, qu'il s'est déterminé lui-même* » (p. 414-415).

Ce moi réel étant le moi fondamental de l'individu, Höffding insiste sur ce qu'il y a d'indescriptible, d'ineffable dans notre acte volontaire. Les phrases qui suivent ressemblent de façon tellement frappante à la description de la liberté que nous fait Bergson, que des expressions semblables s'y rencontrent. — « Dans la résolution je m'identifie pleinement à la pensée de l'acte ; celui-ci m'apparaît dès lors comme faisant partie de moi-même, comme appartenant en quelque sorte à la substance intime de mon être... *Nous sentons l'action comme une irradiation de notre propre être intime* (1) » (p. 416). Et plus loin : « Les idées déterminatives par soi-même, l'absence de causalité, que l'on regarde souvent comme équivalentes, se suppriment réciproquement dès qu'on donne au mot *soi-même* un sens précis » (p. 436).

(1) C'est nous qui soulignons cette phrase.

On comprend l'intérêt capital de cette conception de la liberté au point de vue de ses conséquences éthiques. La morale d'Höffding est fortement imprégnée d'individualisme. On sait, d'ailleurs, l'influence que Kant, puis Kierkegaard, ont exercée sur l'évolution de sa pensée. Höffding, dans la vie morale, attribue la part prépondérante à la méditation personnelle, à la lente éclosion dans notre conscience des principes auxquels nous subordonnons *notre* action. Il a donné l'expression générale de sa pensée dans une formule très belle et très caractéristique : « Toute vie personnelle intense est un des foyers spirituels du monde, et il convient d'en conserver la flamme pure et intacte. »

Si, maintenant, nous examinons les résultats de la psychologie américaine, nous arrivons à des conclusions non moins intéressantes. Cette psychologie, à la fois plus concrète et plus dynamique, dont James se présente à nous comme l'artisan le plus notoire, est aujourd'hui trop connue de tous ceux qui suivent le mouvement philosophique moderne pour qu'il soit nécessaire d'insister sur son originalité. D'après James, la donnée essentielle, c'est le champ de conscience ou état de conscience total, « flot mouvant aux ondulations infinies ». (*Stream of thought, stream of consciousness.*) Comme Bergson, James nous montre l'impossibilité d'une discrimination nette entre les divers éléments de ce champ de conscience. Instincts, émotions, sentiments, idées, tout cela forme un tout, une unité indivise, présentant des nuances infiniment variées et complexes.

La méthode commune de ces deux psychologies connexes est l'antithèse de la méthode propre à la psychologie atomique de Mill et de Spencer, qui prétendait reconstituer l'esprit avec des éléments simples, distincts et bien définis. Il s'y agit, au contraire, de saisir par un procédé intuitif le tout riche et fécond enclos dans la conscience : c'est la seule réalité concrète. D'autre part, si l'on admet avec Myers l'existence, pour ainsi dire sous-jacente à notre conscience claire, d'un moi subliminal par lequel s'expliqueraient l'inspiration dans les créations artistiques, et certains phénomènes psychiques encore mystérieux, on voit comment cette nouvelle psychologie

contribue à établir l'irréductibilité radicale des différents individus (1). William James tire des données de cette psychologie pragmatiste son beau livre : *Les Variétés de l'Expérience religieuse*. Ces faits de conversion résultent de l'irruption brusque du subliminal dans la conscience claire. C'est dans le mysticisme qu'il faut chercher la vraie vie religieuse ; celle-ci est donc avant tout affaire personnelle. Peu importe la religion que je croirai nécessaire d'adopter. Une religion sera bonne pour moi, sera *vraie*, si elle m'est « utile » ; entendons par là si elle augmente ma puissance d'action, ma joie de vivre, si elle me met en communication avec l'infini et le mystère qui m'entourent, si elle élargit ainsi l'horizon borné où doit se confiner mon entendement débile. On reconnaît là l'attitude pragmatiste. « Une idée est vraie dans la mesure où elle donne plus d'harmonie à notre existence totale. Elle est fausse ou insignifiante, ce qui revient au même pratiquement, si elle n'exerce sur notre vie aucune action, ou si son influence est néfaste. » (T. de Visan : *Le Pragmatisme* (*Mercure de France*, 1er décembre 1907).

De cet individualisme religieux il est facile de passer à l'individualisme moral (2).

« L'homme est la mesure de toutes choses », disent les pragmatistes en manière de postulat, restaurant ainsi la parole fameuse du sophiste grec. Dans le domaine pratique, on peut aisément, on doit même logiquement modifier la formule de cette façon : « Je suis la mesure de toutes choses. » La morale qui me convient est celle qui s'accorde le mieux avec mon moi profond, qui épouse avec bonheur les tendances constitutives

(1) Le seul tort de Myers fut de passer de cette vérification expérimentale du subliminal à l'affirmation trop catégorique d'un esprit distinct de la matière qui se manifesterait précisément dans le domaine du subliminal. Les psychologues qui acceptent sa théorie du deuxième moi, comme James ou comme Flournoy — dont on connaît l'admirable monographie d'un cas célèbre — rejettent cette hypothèse, qu'ils estiment prématurée.

(2) La conception religieuse de Schleiermacher ressemble beaucoup à celle de W. James. « L'homme religieux, dit Schleiermacher, n'est pas celui qui croit à une Écriture sainte, mais celui qui sait s'en passer, et qui pourrait au besoin s'en faire une. » Selon lui, la religion est tout individuelle, chacun la trouve au plus profond de lui-même, dans sa communion intime avec l'infini. L'individualisme moral est, chez lui — et c'est logique — complémentaire de l'individualisme religieux. (Cf. *Monologen*, éd. Reclam.)

de mon être et s'allie harmonieusement à leurs nuances. Adopter une morale, c'est la recréer, la vivre. Il faut qu'elle imprègne notre manière de sentir, de voir, de juger ; il faut qu'elle fasse tellement corps avec nous-même que nous puissions à peine concevoir la possibilité de nous en séparer. De là toute la vanité des théories morales *a priori* qui aspirent à imposer leurs normes à la totalité des individus. L'homme est foncièrement créateur de valeurs, comme il est, d'après M. G. Papini, « créateur de vérités ». Il doit, sinon inventer, du moins accepter après un sérieux examen les valeurs selon lesquelles il réglera sa conduite, comme le savant crée, les ayant éprouvés, les symboles ou les hypothèses commodes pour le guider dans ses recherches.

On a attribué au pragmatisme des sources nombreuses : nominalisme, kantisme, scepticisme, utilitarisme, mysticisme, volontarisme schopenhauerien, évolutionnisme. On a voulu tour à tour chercher dans ces grandes directions de la science ou de la spéculation l'explication de ce mouvement qui bouleverse nos habitudes anciennes de penser. A vrai dire, le pragmatisme, « théorie-corridor », les reflète toutes et les comporte toutes. Mais il semble que jusqu'ici on n'ait pas assez insisté sur l'individualisme immanent à cette conception nouvelle de la science et de l'action.

*
* *

Que si maintenant, après ces brefs aperçus sur les tenants et les aboutissants de l'individualisme bergsonien, nous le replaçons dans le courant intellectuel de son époque, il ne nous paraît pas isolé, mais lié profondément aux tendances et aux aspirations qui s'y manifestent (1).

L'œuvre de Bergson se situe dans l'ensemble des théories pragmatistes. Si l'individualisme est impliqué dans le pragma-

(1) Quelques dates sont ici nécessaires pour bien fixer les idées : HÖFFDING : *Psychologie*, 1882, trad. franç., 1900 ; *Morale*, 1887, trad. franç., 1900 ; BERGSON : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889 ; MYERS : *Human personality* (ouvrage posthume), 1903, trad. franç., 1905 (de nombreux travaux de lui, qui sont condensés dans cet ouvrage, ont été publiés dès 1886) ; W. JAMES : *The varieties of religious experience*, 1902, trad. franç., 1905. *The will to believe*, 1904.

tisme, c'est dans la psychologie bergsonienne qu'il trouve sa plus complète et sa plus précise expression. L'auteur de l'*Essai sur les données,* par la notion de la durée pure établie par lui, rend pleinement intelligible l'idée de ce moi, formant un tout fermé, caractérisé par la fusion, l'organisation lente, le progrès tout dynamique de son état de conscience général, et dont l'action, pourrait-on dire, n'est qu'une des modalités.

La découverte de la notion de durée, clef de voûte de toute sa philosophie, classe Bergson parmi les grands philosophes inventeurs. A lui revient l'honneur de l'avoir dégagée avec clarté de la psychologie contemporaine, où elle existait comme en puissance dans la théorie du champ de conscience de W. James, dans celle du subliminal de Myers, enfin dans la conception de la liberté d'après Höffding, dont nous avons noté l'analogie avec celle exposée dans la troisième partie de l'*Essai sur les données.* Ce fut aussi, durant ces vingt-cinq dernières années, l'effort de la psychologie danoise et allemande, avec Höffding et Wundt, d'insister sur la spécificité et, partant, sur l'autonomie de chaque conscience, contrairement à l'école anglaise qui avait jugé comme un élément négligeable l'hétérogénéité des individus. Bergson, venant à son heure, compléterait en quelque sorte cet individualisme des pays du nord, dont Nietzsche fut le lyrique et dernier représentant. L'individualisme est, en effet, une notion essentiellement germanique. Ce culte de la vie intérieure, cette réflexion de la pensée sur elle-même, ce souci de la liberté spirituelle, sont choses inconnues à notre race latine. Il n'est donc pas sans intérêt d'avoir signalé quelle forme est venue prendre chez nous cet individualisme souvent nébuleux, issu des exigences de la conscience, et dont Kant semble avoir été l'ancêtre méconnu, par la valeur jusqu'alors ignorée qu'il attribue à la personnalité humaine. Il est assez curieux de voir, dans le pays de Condillac et de Taine, un penseur de génie, au moyen d'analyses profondes et fines et d'une critique acérée, vivifiée sans cesse au contact d'une intuition féconde, faire la psychologie de l'individualisme, le justifier et ainsi lui donner pour l'avenir une base plus solide parce que plus rationnelle.

GEORGES AIMEL.

PSYCHOLOGIE

DE

L'ÉQUILIBRE DU CORPS HUMAIN

I

SENTIMENT DE L'ÉQUILIBRE

Tout état d'équilibre du corps humain (et, en général, du corps d'un animal) s'établit à l'encontre des lois de la pesanteur. Les réactions ainsi développées sont passives pour les os ou les ligaments, actives pour les muscles.

Fixer les conditions purement mécaniques de l'équilibre, tel est le rôle du physiologiste : il aura expliqué la station d'équilibre vertical, symétrique ou non, quand il aura montré par quel jeu de ressorts, de leviers, etc., l'équilibre est obtenu et quand il aura déterminé, sous ses différentes formes, l'énergie dépensée, soit pour l'atteindre, soit pour le conserver.

Assurément, cette étude purement mécanique est importante, mais elle n'épuise pas le sujet; il reste à montrer comment tout ce mécanisme est mis en branle par l'innervation psycho-motrice, en vue précisément de l'équilibre mécanique à obtenir ou à conserver.

Que cette innervation psycho-motrice, qui conduit à l'équilibre ou le maintient, existe et soit d'ordre non mécanique, cela est évident. Quelque chose d'actif et de nouveau intervient qui met les diverses parties du corps dans les conditions voulues pour qu'en opposition avec les forces extérieures de la pesanteur s'établisse et se conserve *un certain état* d'équilibre. Mais si cette action vitale cesse, aussitôt cessent les tensions par elle mises en jeu, et l'équilibre qui leur correspondait est

rompu. Par exemple, pour que la tête se dresse, droite, à l'extrémité supérieure de la colonne vertébrale, que le tronc se maintienne sur les membres abdominaux et ceux-ci sur les pieds qui reposent eux-mêmes sur une base fixe de soutien et que le corps demeure, dans cette position d'équilibre, une innervation continue est nécessaire. Survienne, en effet, le sommeil et avec lui la cessation de l'innervation, aussitôt, sous l'action des forces extérieures de la pesanteur, la tête retombe, le tronc s'affaisse, les jambes plient, et le corps entier s'affale comme une masse inerte.

On sait qu'il y a des centres supérieurs dont le fonctionnement préside au maintien de l'équilibre. Sur ce point, l'expérimentation physiologique est fertile et abondante. Cependant, on ignore ce qu'est psychologiquement l'équilibre, comment il se conserve et comment il s'établit. Le sentiment de l'équilibre n'est pas inné ni antérieur à l'expérience ; il dérive, au contraire, de l'expérience comme de sa source naturelle. Or, on a coutume de l'attribuer *à un instinct* ou à une tendance spontanée des éléments nerveux ou de l'organisme ; cette explication, en vérité, est très peu satisfaisante. Aussi, les physiologistes qui s'en tiennent à l'observation et qui, par nature, répugnent à attribuer à des *causes occultes* les phénomènes qu'ils ne réussissent pas à expliquer expérimentalement, se bornent-ils à étudier l'équilibre du seul point de vue physique.

Cependant, l'équilibre du corps humain ne s'établit pas physiquement, ce sont les fonctions des centres coordinateurs du mouvement qui l'informent. Quand on dit que la marche présuppose *la station verticale,* on oublie que, pendant qu'elle s'exécute, la verticalité du corps est constamment rectifiée par le sentiment préexistant de l'équilibre. Si nous décomposons, en effet, la marche en ses divers instants et que nous considérions la position du corps humain en chacun d'eux, nous verrons que, dans le passage d'une position à la suivante, quand par exemple, nous allons poser le pied ou bien que nous lançons le corps en avant vers le lieu où le pied va se poser, le sentiment de l'équilibre s'exerce toujours. On comprend d'ailleurs qu'il en soit ainsi, car se mouvoir, c'est déplacer le centre de gravité, ce qui entraînerait la chute si, préalablement, le

sens de l'équilibre ne venait pas déterminer la verticalité correspondante du corps. Donc, au lieu d'imaginer que, dans la marche, *la station verticale* est mécaniquement déterminée, nous devons admettre, au contraire, que la marche n'est possible que si le sentiment de l'équilibre prédétermine à chaque instant la nouvelle position du centre de gravité, au fur et à mesure que le corps se déplace.

La persistance du sentiment de l'équilibre dans tous les mouvements et à chaque instant d'un mouvement, nous indique clairement que l'innervation motrice qui équilibre le corps est une fonction vitale qui agit sur la totalité de l'appareil musculaire suivant un plan mécanique. On étudie, en physiologie, à propos *des stations,* l'ensemble des puissances et des résistances qui correspondent à un état d'équilibre, mais le sens qui les utilise et les combine de manière que l'équilibre s'établisse est, lui, de nature psychologique. Les choses étant ainsi, une nouvelle question se présente : Comment doivent se combiner les éléments physiques du corps, chacun d'eux occupant la place qui lui convient, pour que le corps soit en équilibre mécanique ?

II

CONSERVATION DE L'ÉQUILIBRE

Pour que le corps humain, dans une certaine position, garde l'équilibre, sous la seule action de la pesanteur, il faut et il suffit que la résultante des poids de ses diverses parties, résultante dirigée suivant une verticale, tombe à l'intérieur de sa base de soutien. Si, par la variation d'un de ces poids partiels, la résultante vient à tomber hors de cette base, l'équilibre du système sera rompu, à moins qu'on ne neutralise les effets de la variation de ce poids. Le sens de l'équilibre neutralise lui-même ces effets au moyen de l'innervation musculaire par deux procédés distincts, soit en compensant la variation du poids par une variation exactement contraire, en modifiant pour cela l'attitude du corps, soit en développant une contraction musculaire antagoniste dont la puissance soit précisément égale à

celle qui correspond à la variation du poids considéré ; plus grande, elle laisserait tomber le corps dans le sens opposé ; plus petite, elle ne compenserait pas les effets de la variation du poids.

Ainsi, si nous soulevons un poids avec la main droite, le corps s'incline vers la gauche, et *vice versa ;* il s'inclinera en avant ou en arrière, suivant que nous chargerons d'un poids le dos ou la poitrine. Si, maintenant, nous plaçons un poids sur l'aire occipito-pariétale supérieure, de manière qu'il tombe dans la base de soutien, il suffit que nous nous maintenions dans la même attitude pour qu'il ne tombe pas ; mais s'il glisse d'un centimètre, par exemple, vers le front, de manière qu'une *certaine partie de son poids* tombe hors de cette base, et qu'alors nous veuillons conserver l'équilibre, sans changer d'attitude, il faudra que les muscles de la nuque développent une force précisément mesurée par *cette partie de poids.*

Si nous nous asseyons sur un escabeau en maintenant les épaules relevées, nous conservons l'équilibre du tronc et de la tête sur une base de soutien limitée par les lignes les plus externes des tubérosités isquiatiques et les plantes des pieds ; les muscles dorsaux et lombaires, d'un côté, et les psoas-iliaques, de l'autre, balancent alternativement le corps de manière que la variation d'un poids partiel ne fasse jamais tomber hors de la base de soutien la verticale du centre de gravité.

Par ces exemples, on comprend qu'en fait le sens de l'équilibre est le sens de la distribution des poids. A partir d'un état d'équilibre, la variation de chacune des parties du corps est compensée ou bien par une nouvelle variation qui lui fait contrepoids ou bien par une contraction musculaire équivalente à un contrepoids et par conséquent mesurable mécaniquement. Empiriquement, ces vérités se démontrent d'une manière plus claire à mesure que la base de soutien devient plus petite. Quand nous voulons nous soutenir sur la pointe d'un pied, le sens de l'équilibre, n'étant pas éduqué pour cet exercice, apparaît hésitant, car il ne sait ni distribuer les poids ni mettre en jeu les contractions musculaires équivalentes de telle façon que la verticale de son centre de gravité passe par le point d'appui ; mais quand, par suite d'essais répétés, on a appris à se

maintenir dans une telle position d'équilibre, le sentiment de cet équilibre devient aussi clair et aussi sûr que celui dont font preuve les danseuses de corde. Le funambule qui se maintient sur un fil d'acier nous montre que le corps humain est comparable à une balance, car de même que la sensibilité de cet instrument augmente avec la finesse du point d'appui, de même l'équilibre du corps humain devient le résultat d'une plus parfaite distribution des poids et des effets musculaires à mesure que la base de soutien se réduit, sans arriver néanmoins à se fixer empiriquement dans la position idéale de l'équilibre autour de laquelle le funambule ne fait qu'osciller.

Le sens de l'équilibre utilise les résistances externes pour équilibrer le corps en les réduisant à une fonction de poids. En effet, le sujet qui incline la tête ou le tronc et décentre un certain poids de la base de soutien peut appuyer par exemple la main sur un objet en exerçant sur lui une pression plus ou moins grande suivant le poids décentré, au lieu de développer une énergie antagoniste ou de charger un poids égal dans le sens opposé. Par là, nous voyons qu'en exerçant une traction sur cet objet, le corps prend une attitude équilibrée pourvu que cette traction évaluée en fonction de poids soit égale au poids du corps qui tombe hors de la base de soutien ; si cette résistance externe était tout à coup supprimée, le corps serait déséquilibré par une force qui lui serait équivalente.

Quand on cherche à soutenir un poids, il n'est pas possible d'innerver les muscles qui doivent développer une énergie proportionnée à ce poids, sans innerver en même temps les régions antagonistes qui doivent le compenser pour que l'équilibre subsiste. Si l'innervation compensatrice n'est pas en harmonie avec celle de l'effort appliqué à l'objet, elle ne produit *pas son effet utile*, car alors ou l'effet mécanique du poids nous emporte ou nous relevons le poids au lieu de simplement le soutenir ; mais quand le sens de l'équilibre sait exactement déterminer la valeur de l'action compensatrice, alors le poids est soulevé et maintenu à la hauteur préalablement fixée dans la conscience par l'intention volontaire.

Depuis Weber, les physiologistes considèrent le poids comme le résultat de l'effort appliqué à l'objet ; cette idée est trop

simpliste. Le sentiment de l'effort appliqué à une résistance externe n'est mesurable qu'à la condition qu'il se développe en même temps et en sens contraire une force équivalente compensatrice; de l'appréciation interne de ces deux facteurs résulte le sentiment du poids. On voit par là que la conscience pèse les objets en se servant du corps humain comme d'une balance.

Le sens de l'équilibre, organisé par l'expérience, possède la préintuition des poids qui vont être décentrés de leur base de soutien et prévient admirablement leurs effets. Quand on marche sur un rail de chemin de fer, l'équilibre se trouble facilement, car on n'a pas l'habitude de marcher sur une base de soutien aussi étroite; mais, néanmoins, avant que l'effet mécanique ne survienne, le sujet se rend un compte exact du *quantum* de poids décentré, et, quelquefois, il sent qu'il lui suffirait de s'appuyer très légèrement avec la main sur l'épaule de celui qui l'accompagne pour retrouver la position d'équilibre; d'autres fois, au contraire, il sait qu'il ne pourra obtenir ce même résultat que par une pression plus forte. Quand, par des essais répétés, il apprend à se rééquilibrer sans avoir besoin de ces contacts, il se trouve dans le cas du funambule, qui distribue avec une si admirable précision les poids des diverses parties de son corps, lorsqu'il marche sur le fil d'acier, en s'aidant ou non du balancier.

Dans les ascensions dangereuses, le sens de l'équilibre perçoit avec une acuité extraordinaire les quantités des poids du corps qui se décentrent de la base de soutien. Quelquefois, il les estime en grammes, et il lui suffit alors de la faible résistance que peuvent lui fournir quelques brins d'herbe pour qu'il puisse les remettre en leur place; d'autres fois, il cherche une résistance plus grande, parce que dans la conscience palpite l'intuition sensible du plus grand poids décentré.

Le mouvement volontaire, dont nous étudierons plus loin la nature, ne peut s'exécuter sans que le sens dont nous parlons *rééquilibre le corps à mesure que le mouvement le déséquilibre*. Nous ne pouvons tourner la tête, soit à droite, soit à gauche, de telle sorte qu'un *quantum* de son poids tombe hors de la base de soutien, sans rectifier avec sagesse cette base ou sans com-

penser le poids décentré. Mouvoir un bras dans un but volontaire, lever une jambe, effectuer, en un mot, un mouvement intentionnel, quel qu'il soit, c'est avoir en même temps une pleine conscience de la rupture d'un certain état d'équilibre et des moyens appropriés pour la neutraliser sans qu'il y ait besoin pour cela d'une démonstration mécanique préalable. S'il en était autrement, l'équilibre ne pourrait pas subsister.

En un mot, de même que le sens visuel est celui des qualités lumineuses, et le goût celui des qualités sapides, de même le sens de l'équilibre est celui de la distribution des poids. Son organisation est très complexe et profonde, mais il n'en est pas moins réel que les sens externes.

Pour un physiologiste au sens droit, il n'est pas admissible que le sentiment de l'équilibre réponde à l'activité autochtone des centres nerveux supérieurs qui président à son maintien : l'hypothèse qui attribue aux neurones centraux la propriété de réagir indépendamment de l'excitation périphérique est en désaccord avec les fondements mêmes de la science ; de toute nécessité, la fonction de ces centres doit être mue ou réveillée par les courants centripètes. D'ailleurs, cette hypothèse est encore plus incompréhensible, si on l'envisage du point de vue psychologique. Si, dans toute occasion, le sens de l'équilibre compense avec exactitude les poids décentrés pour prévenir la rupture d'équilibre, cela ne peut se produire que parce qu'il connaît la valeur de ces poids ; cette *adæquatio rei* présuppose la *transmission périphérique* de la même manière que la conformité de nos perceptions visuelles avec les qualités lumineuses des objets présuppose un sens qui les reçoit. Si nous voyons donc que le sens de l'équilibre, lorsque la tête est décentrée d'un *quantum* de 5 grammes, par exemple, compense cette action perturbatrice d'une quantité précisément égale à 5 grammes, c'est évidemment que cette action centrifuge est déterminée et réglée par une action centripète équivalente. Quelque chose accuse dans le *sensorium* le poids décentré, quelque chose prédetermine sa réaction motrice et son *quantum* ; ce quelque chose doit être étudié préalablement à tout, car c'est là que se trouve la clé du mécanisme de l'équilibre. Quant à ceux qui ne procèdent pas ainsi et considèrent l'équilibre comme le

simple résultat d'une décharge centrifuge venue des centres qui président à son maintien, outre qu'ils attribuent à ces centres une virtualité occulte ou une activité spontanée, ils se comportent encore comme celui qui étudierait les images acoustiques en faisant abstraction de l'appareil auditif.

III

EXCITATIONS PÉRIPHÉRIQUES PRÉDÉTERMINANTES DE L'ÉQUILIBRE

On sait que les muscles sont à la fois contractiles et élastiques. Quand on charge une de leurs extrémités, grâce à leur élasticité, ils cèdent aux effets de cette traction et s'allongent; mais si la charge ne s'exerce que pendant un instant, ils reprennent leur primitive longueur dès qu'elle cesse d'agir. Le coefficient de cette propriété est si petit qu'un faisceau de 1 millimètre de section, sous l'influence d'un poids de 3 grammes, n'éprouve qu'un allongement d'un centième de sa longueur.

L'allongement du muscle n'est pas proportionnel au poids tenseur. Le plus grand allongement est produit par le premier poids ; les poids successifs produisent des allongements chaque fois moindres, comme le montre clairement le procédé graphique. En outre, si les charges persistent, à ces allongements successifs et décroissants vient s'ajouter un allongement supplémentaire provoqué par la continuité de l'action des charges, cet allongement supplémentaire se produisant avec une extrême lenteur. Si, après un certain temps, on enlève les charges, les muscles ne reprennent pas subitement la longueur primitive ; il reste un certain allongement qui ne se détruit que très lentement.

En somme, sous l'action des tractions qui s'exercent sur un muscle en repos, le muscle se déforme, puis recouvre sa véritable forme, lorsque cette action cesse.

Les raccourcissements ou rétractions musculaires consécutives aux charges sont proportionnelles à ces charges quand elles cessent brusquement (Donders), les muscles se comportent

alors, en ce point, comme les corps élastiques inertes ; mais, si l'on ajoute une charge additionnelle, l'allongement qu'elle détermine est en raison inverse de la première charge (Chauveau). Cependant, quand le muscle reçoit des excitations proportionnelles aux charges, il se maintient contracté sans céder à leur action. Il en résulte que l'énergie musculaire se développe grâce à une action purement physique, telle que la pesanteur ou la traction, et sous l'action vitale qui se dégage des éléments nerveux.

La propriété élastique et la propriété contractile des éléments primitifs de la fibre musculaire (Ranvier, Engelmann, etc.), nous permettent de comprendre le mécanisme intime de cette fonction. Marey a montré les avantages que fournit l'élasticité musculaire pour l'utilisation de l'effort ; dans cette même propriété, nous découvrirons le ressort le plus élémentaire qui prédétermine l'équilibre à partir de la périphérie.

En effet, la distension des muscles n'est pas un simple artifice de laboratoire ; il est bel et bien un phénomène réel que l'observation la plus simple nous fait voir dans ce premier âge de l'enfance où l'enfant ne sait ni équilibrer sa tête, ni soutenir son tronc, ni, en somme, équilibrer son corps. Quand la tête lui tombe en avant comme une masse inerte, les muscles de sa nuque sont soumis à une traction identique à celle que les physiologistes déterminent expérimentalement au moyen de poids ; le trapèze, par exemple, subit l'action d'une charge comme la subissent tous ceux qui se trouvent dans des conditions analogues. Inversement, si la tête s'incline en arrière passivement sous l'action de la pesanteur, tous les muscles qui la tirent en avant sont distendus par une charge dont la mesure s'appelle *poids d'inclinaison*. Il en est de même pour les muscles du côté droit ou gauche quand ils s'inclinent, en sens opposé, de l'un ou de l'autre côté. Évidemment, les sterno-cléido-mastoïdiens ou les scalènes de l'un et de l'autre côtés sont soumis à des tractions d'autant plus violentes que le *poids d'inclinaison* de la tête est plus grand.

La même observation peut être appliquée aux muscles du tronc. Tant que l'enfant ne sait pas encore les innerver et maintenir le squelette dans une position donnée, le tronc cède pas-

sivement aux effets de la pesanteur comme une masse inerte. Quand le tronc s'incline dans une certaine direction, il soumet à une traction les muscles qui plus tard le tireront en sens contraire lorsque l'expérience aura engendré les processus d'innervation motrice.

Appliquant ici les données physiologiques que nous avons très sommairement esquissées, nous verrons que, lorsque les charges qui proviennent de l'inclinaison de la région considérée cessent, le muscle allongé reprend brusquement sa longueur normale ; le degré de cette contraction est déterminé par le degré de distension élastique que l'organe subissait, et le *quantum* de cette distension est déterminé par le poids d'inclinaison. C'est la nature même de l'élément musculaire qui seule informe ce mécanisme ; l'action nerveuse n'y est encore pour rien. Ces changements d'état de la fibre musculaire sont accusés dans le *sensorium* par deux classes de terminaisons nerveuses : les *faisceaux de Kühne* spécialement étudiés par mon maître *Cajal* depuis 1888, et les terminaisons musculo-tendineuses de Golgi.

Les faisceaux de Kühne, par la pression que la contraction musculaire exerce sur le liquide intra-capsulaire et, par là, sur les tubes nerveux médullés et arborescences terminales, accusent le *quantum* de cette contraction. Les terminaisons musculo-tendineuses, qui entourent comme d'anneaux et de spirales transversales les petits faisceaux primitifs du faisceau tendineux, accusent le degré de traction auquel le muscle est soumis.

C'est dans ces dernières petites racines, histologiquement différenciées, qu'il faut chercher l'origine périphérique de l'équilibre élémentaire ou rudimentaire.

Le problème étant réduit à ses conditions les plus simples, nous devons admettre que les centres psycho-moteurs réagissent suivant les excitations qu'ils reçoivent de la périphérie. Cela admis, quand la tête s'incline passivement en avant, le degré d'étirement des muscles de la nuque se mesure par le poids d'inclinaison, et le degré de la contraction consécutive est aussi mesuré par le même poids. L'effet sensoriel que ces excitations déterminent prédispose le centre psycho-moteur, avec lequel s'établissent des relations interfonctionnelles ou de

contact, à réagir conformément aux impressions que le centre sensoriel a reçues : il suit de là qu'à chaque *quantum* de sensation correspond un *quantum* d'innervation. La répétition de ces actes produit dans l'intimité du neurone comme une sorte de trace qui persiste. Nous ne savons pas en quoi consiste cette trace, mais il ne nous est pas permis de douter de son existence. Quand, donc, une nouvelle traction excitera les terminaisons nerveuses, cette action périphérique réveillera ce que nous appelons un souvenir et le réveillera tel qu'il a été préformé et emmagasiné par la répétition des expériences ; il se dégagera une incitation centrifuge du noyau central proportionnelle ou correspondante à l'excitation centripète ou au poids externe (en donnant au mot *externe* le sens dans lequel il est employé par Pawlow). La préexistence dans le *sensorium* de ces processus commémoratifs étant admise, quand une traction passive s'exercera sur un muscle, il ne sera déjà plus nécessaire que cette distension soit passée pour que spontanément, ou *motu proprio*, il se contracte, car alors cette action périphérique réveillera l'action psycho-motrice correspondante, et le muscle, grâce à cette innervation centrale, éprouvera un raccourcissement proportionnel au poids. Si nous nous souvenons maintenant de la loi de Chauveau, en vertu de laquelle la longueur d'un muscle reste invariable quand les excitations sont proportionnelles aux charges, nous comprendrons parfaitement que si, dans les nouvelles conditions décrites, une charge constante agit sur un muscle donné, alors l'innervation centrale le maintiendra contracté d'une manière également constante et adéquate à la charge.

Après ces préliminaires, nous pouvons étudier le mécanisme physiologique de l'équilibre rudimentaire. Prenons comme type l'équilibration de la tête. Il suffit que, sous l'action de son propre poids, la tête s'incline dans un certain sens pour qu'aussitôt les images motrices qui doivent la tirer en sens contraire soient réveillées. Si elle tombe du côté droit, les muscles du côté gauche, qui seront alors excités par un certain poids d'inclinaison, détermineront une incitation centrifuge qui les contractera dans la mesure même de cette inclinaison ; l'inverse aurait lieu, si la tête tombait du côté gauche. Si la tête tom-

bait en arrière, ce seraient les muscles fléxeurs qui seraient excités ; ce seraient, au contraire, les muscles extenseurs, si elle tombait en avant.

Les muscles qui exercent leur action sur la tête ne sont pas indépendants ; ils constituent ce qu'en mécanique on nomme un système à liaisons, et du jeu réciproque de cet ensemble de muscles, il résulte une certaine coordination d'énergies, un *consensus* d'actions musculaires qui maintient la tête dans une position telle que l'énergie développée par un groupe musculaire se trouve réglée par celle qui est développée par le groupe musculaire antagoniste. De cette manière, la tête ne tombe ni en avant ni en arrière, ni à droite ni à gauche, mais elle est maintenue dans une position d'équilibre grâce à la composition mécanique des forces qui la soutiennent sur un point d'appui. Tant que cette composition ne s'était pas effectuée, nous ne pouvions découvrir rien d'autre que des *poids partiels d'inclinaison ;* mais maintenant qu'une résultante totale la maintient dressée sur une base de soutien, nous découvrons qu'équilibrer la tête c'est la poser sur cette base, c'est-à-dire développer tout un ensemble d'énergies tellement combinées qu'elles s'opposent à ce que la tête cède sous le poids de ses différentes parties.

L'équilibre du tronc sur un siège qui le maintient droit malgré la pesanteur qui tend à le recourber ; l'équilibre simultané du tronc et de la tête ; le maintien du corps sur les membres inférieurs, tous ces équilibres sont le résultat des renseignements très complexes fournis au *sensorium* par les différents groupes musculaires synergiques et antagonistes, chaque fois que la pesanteur des divers segments du corps les a soumis à une traction. Cet ensemble innombrable de sensations, qui se sont manifestées dans le *sensorium,* sous forme de tractions et contractions musculaires, par la sensibilité de Golgi et de Kühne, a évoqué des images motrices et prédéterminé les centres psycho-moteurs à réagir sur l'appareil musculaire de façon coordonnée, ainsi que nous l'avons décrit en ce qui concerne les muscles de la tête. En réalité, la coordination des mouvements de l'appareil musculaire n'est pas établie du centre à la périphérie par une réaction autochtone, innée ou spontanée, des

centres supérieurs : elle est imposée à ces centres à partir de la périphérie par la nature même de la fonction musculaire, par le jeu élastique et contractile des éléments constitutifs de la fibre striée. Les centres de coordination, à cet égard, ne sont que le réflecteur central des excitations qui les meuvent, de même que les images sensorielles objectives par rapport aux excitations des sens externes.

(*A suivre.*)

R. TURRO,
Professeur de Microbiologie
au Laboratoire municipal de Barcelone.

LE MOUVEMENT ABSOLU ET LE MOUVEMENT RELATIF

XIV

L'ÉCOLE DE PARIS : MARSILE D'INGHEN. PIERRE D'AILLY. NICOLAS DE ORBELLIS. PIERRE TATARET

Jean de Jandun avait proposé une théorie du lieu et du mouvement local qui était un retour vers la doctrine averroïste ; il avait tenté de détourner la philosophie scolastique de la voie où saint Thomas d'Aquin l'avait engagée, où Scotistes et Occamistes l'avaient, à l'envi, fait progresser. Condamnée par Albert de Saxe, cette tentative ne semble pas avoir eu de succès dans l'Université de Paris. Sans souci de l'opinion averroïste, les docteurs de la maison de Sorbonne et les maîtres ès arts de la rue du Fouarre partageaient leurs faveurs entre la doctrine scotiste et la doctrine occamiste.

Ces deux doctrines avaient, d'ailleurs, une partie commune de très grande importance.

Sur la nature même du lieu, la pensée des disciples de Duns Scot était en opposition avec celle des Terminalistes.

Pour les premiers, la surface du corps contenant était une réalité distincte de ce corps lui-même ; cette réalité servait de support, de sujet à une certaine entité qui constituait le lieu. Pour les seconds, la surface n'avait aucune réalité indépendante du corps ; le lieu n'était pas une entité surajoutée à cette surface, mais une indication supplémentaire ; en réalité, le corps, la surface et le lieu n'étaient qu'une seule et même chose.

Profondément divisés en ce qui concerne la nature du lieu, les Scotistes et les Occamistes se trouvaient unis en une même doctrine lorsqu'il s'agissait de préciser le rôle que le lieu joue

dans le mouvement local : au sujet de l'immobilité du lieu, de la localisation de l'orbite suprême, du rapport qu'a l'immobilité de la Terre au mouvement du Ciel, ils exprimaient les mêmes pensées dans les mêmes termes. Partis de deux Métaphysiques différentes et, pour ainsi dire, opposées, ils aboutissaient aux mêmes conséquences dans le domaine de la Physique et de l'Astronomie.

Parmi les maîtres de l'Université de Paris, les uns, au sujet de la théorie du lieu, adoptèrent la doctrine occamiste, les autres la doctrine scotiste ; certains d'entre eux, même, et non des moindres, purent hésiter entre ces deux doctrines et donner leur assentiment tantôt à l'une et tantôt à l'autre ; l'un des plus illustres, à la fin du XIVe siècle, Marsile d'Inghen, fut successivement, en cette question, disciple d'Occam, puis de Duns Scot.

De Jean Marsile d'Inghen nous avons deux écrits sur la Physique.

Professeur en vogue, dont les auditeurs étaient trop nombreux pour la salle de cours, Marsile s'est attaché à écrire des livres qui fussent de véritables manuels scolaires. Ces *Abrégés* — c'est ainsi qu'il les intitulait — portaient sur les diverses parties de la philosophie péripatéticienne. De ces *Abrégés*, un seul nous est parvenu : c'est celui (1) où sont exposés les « livres de Physique tels qu'on a coutume de les enseigner à Paris ». Mais, au début de cet écrit, l'auteur nous apprend qu'il forme le second tome de ses *Abrégés*, dont le premier tome a été, déjà, rendu public ; et, au cours même de l'ouvrage, il cite (2) les *Abrégés* du *De anima* et des *Seconds Analytiques*.

A la Physique d'Aristote, Marsile a consacré un autre ouvrage ; celui-ci se compose d'une série de questions (3) rédi-

1 *Incipiunt subtiles doctrinaque plene Abbreviationes libri Phisicorum* edite a prestantissimo philosopho MARSILIO INGUEN doctore Parisiensi. (Cet ouvrage ne porte aucune indication typographique ; dans son *Repertorium bibliographicum*, Hain le range au nombre des incunables. Les feuillets ne sont pas paginés.)

2 MARSILE D'INGHEN, *Op. cit.*, fol. signé *b*, col. *d*.

3 *Quæstiones subtilissime* JOHANNIS MARCILII INGUEN *super octo libros Physicorum secundum nominalium viam*, cum tabula in fine libri posita ; suum in lucem primum sortiuntur effectum. — Colophon : Expliciunt quæstiones super octo libros Physicorum magistri Johannis Marcilii Inguen secundum nominalium

gées sur le modèle des questions d'Albert de Saxe, où la Physique est traitée « selon la méthode des Nominalistes ».

Que l'*Abrégé* et les *Questions* soient bien du même auteur, on n'en saurait douter. Sur tous les points essentiels, les mêmes conclusions y sont soutenues par les mêmes arguments et, bien souvent, presque dans les mêmes termes. Certaines nuances, cependant, distinguent ces deux ouvrages l'un de l'autre. En l'un comme en l'autre, Marsile d'Inghen se montre disciple de l'École Terminaliste Parisienne ou, pour parler exactement, d'Albert de Saxe. Mais, dans l'*Abrégé*, la fidélité du disciple va jusqu'à la servilité ; son écrit ressemble bien souvent à un extrait des *Questions* composées par Albert de Saxe. En ses *Questions*, au contraire, Marsile d'Inghen marque une plus grande indépendance ; le plus souvent encore les titres des *Questions*, l'ordre dans lequel chacune d'elles est traitée, sont empruntés à Albertutius ; mais les conclusions soutenues par le disciple ne sont pas toujours celles du Maître ; celles-là, quelquefois, s'opposent directement à celles-ci. Il semble que l'*Abrégé* soit l'œuvre d'un commençant, trop timide qu'il a encore pour oser changer quoi que ce soit à l'enseignement reçu ; les *Questions* nous révèlent un philosophe plus mûr et plus sûr de lui, qui ose proposer des solutions nou-

viam. Impressæ Lugduni per honestum virum Johannem Marion. Anno Domini MCCCCCXVIII, die vero XVI mensis Julii. Deo gratias.

Au XVIIe siècle, alors qu'elles étaient déjà imprimées depuis près d'un siècle, ces *Questions* que tous les témoignages attribuaient à Marsile d'Inghen furent tout à coup attribuées à Duns Scot dans l'écrit suivant : Jo. Duns Scoti, Doctoris Subtilis, *in VIII lib. Physicorum Aristotelis Quæstiones et Expositio*, in celeberrima et pervetusta Parisiensium Academia ab ipso Authore publice ex cathedra perlectæ, nunc primum ex antiquissimo manuscripto exemplari abstersis omnibus mendis in lucem editæ et accuratis annotationibus illustratæ, a R. Adm. P. F. Francisco de Pitigianis Arretino, Ord. Minorum de Observantia Provinciæ Tusciæ, olim Sereniss. Ferdinandi Gonzagæ Mantuæ et Montisferrati Ducis Theologo, Suæq. Serenissimæ Dominationi ac ipsomet vivente dicatæ. Venetiis, MDCXVII, apud Joannem Guerilium.

L'*Exposition* et les *Questions* sont insérées au tome II des *Opera omnia* de Duns Scot, dont les huit volumes parurent à Lyon, chez Laurent Durand, en 1639 ; elles y portent ce titre :

R. P. F. Joannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, Ordinis Minorum, *dilucidissima expositio et quæstiones in octo libros Physicorum Aristotelis*.

Mais elles y sont précédées d'une *Censura*, due au savant P. Luc Wadding, où il est prouvé que ces *Questions* ne sont pas de Duns Scot, qu'elles se rattachent à l'École Nominaliste de Paris, et où Marsile d'Inghen est cité comme un de leurs auteurs probables.

velles ou reprendre celles que ses initiateurs avaient rejetées.

Ce que Marsile d'Inghen dit du lieu, en son *Abrégé de Physique*, n'est rien qu'un résumé fidèle de la doctrine d'Albert de Saxe.

« Le mot : lieu (1) peut être pris de deux manières, au sens propre ou au sens vulgaire. Au sens propre, le lieu est la surface interne du corps contenant, immédiatement contiguë au corps contenu. Au sens vulgaire, le lieu désigne l'objet immobile ou l'objet mû d'un autre mouvement qui sert, à titre de terme de comparaison, à percevoir qu'un certain corps est en mouvement... »

« Le lieu proprement dit n'est pas une surface sans profondeur... Toute surface a profondeur. Il en résulte qu'un corps quelconque a une infinité de lieux proprement dits ; en effet, chaque couche superficielle découpée dans le corps contenant et contiguë au corps contenu constitue un tel lieu proprement dit ; or, il y a une infinité de telles couches superficielles ; on peut prendre le dernier tiers du corps contenant, celui qui touche immédiatement le contenu, ou le dernier quart, ou le dernier millième, et ainsi sans fin. »

Cette doctrine est bien celle de Guillaume d'Occam et d'Albert de Saxe. Marsile d'Inghen, qui l'adopte en son *Abrégé de Physique*, la rejette en ses *Questions* (2) :

« Au sujet de ce problème, dit-il, il y a deux opinions.

« La première opinion admet que la surface n'est pas une chose réelle, indivisible en profondeur, qui diffère du corps ; que la surface, c'est le corps lui-même que l'on considère et que l'on mesure seulement selon deux dimensions. Ceux qui admettent cette opinion disent que le lieu, c'est le corps contenant considéré en celles de ses parties qui touchent le contenu ; lorsqu'ils définissent le lieu comme étant le terme ultime du contenant, ils entendent par là la dernière partie du contenant du côté du corps contenu. De ce principe, ils concluent qu'un même corps a une infinité de lieux ; pour un même corps contenu, en effet, le dernier tiers du contenant est un lieu, et

1 MARSILII INGEN *Abbreviationes libri Physicorum*, fol. signé *d 3*, coll. c et d.

2 JOHANNIS MARSILII INGEN *Quæstiones super VIII libros Physicorum* : in lib. IV quæst. III : Utrum locus sit ultima superficies corporis continentis.

aussi le dernier quart, et le dernier centième, et ainsi de suite à l'infini...

« La seconde opinion admet que la surface est une chose réelle, indivisible en profondeur, ayant seulement longueur et largeur ; elle admet que la ligne et la surface sont choses distinctes du corps.

« Je crois cette seconde opinion plus vraie que la première, car elle concorde mieux avec les dires des mathématiciens, et aussi avec ce que le Philosophe a écrit au sixième livre des Physiques. Il ne faut donc pas supposer que le lieu soit un corps, mais bien la surface d'un corps. »

Cette conclusion est conforme aux doctrines de Duns Scot et de Walter Burley.

D'ailleurs, Marsile d'Inghen ne suit pas plus avant la voie tracée par les Scotistes ; il ne fait pas du lieu une entité superposée à la surface du corps contenant ; strictement fidèle à l'enseignement d'Albert de Saxe, il admet que le lieu a, avec la surface, même rapport que la passion avec son sujet ; mais il entend simplement par là que l'expression : *lieu* désigne quelque chose de plus que l'expression : *surface,* en ce qu'elle implique l'idée de contenance à l'égard du corps logé.

Nous venons de signaler une divergence entre la théorie que les *Questions* exposent et celle que l'*Abrégé* résume ; elle est la seule que l'on puisse relever entre les passages que ces deux ouvrages consacrent au lieu ; elle est aussi la seule qui sépare, à ce sujet, l'enseignement de Marsile d'Inghen de celui d'Albert de Saxe ; hors ce point, l'accord est parfait entre ces deux enseignements, si parfait qu'il serait oiseux d'analyser ici ce que le disciple répète, après le maître, en des questions auxquelles il a précisément donné les titres et imposé l'ordre qu'Albertutius avait adoptés pour ses propres questions.

Contentons-nous d'indiquer une précision ajoutée par Marsile aux propositions formulées par son prédécesseur.

Albert de Saxe a déclaré à plusieurs reprises que le mouvement d'un corps ne supposait aucunement l'existence concrète d'un corps extrinsèque immobile ; pour que le corps soit en mouvement, il suffit que sa manière d'être subisse un changement intrinsèque.

D'autre part, il est bien certain que nous ne pouvons concevoir ce changement, si ce n'est comme un changement de position par rapport à un certain terme de comparaison regardé comme immobile. L'opinion soutenue par Albert de Saxe consiste donc à affirmer que ce terme de comparaison n'a pas besoin d'exister d'une manière actuelle et concrète, qu'une existence abstraite lui suffit. Mais cette opinion ne nie pas que tout mouvement suppose la possibilité de concevoir un terme de comparaison idéal auquel notre raison rapporte les positions du mobile. Albert de Saxe avait négligé de donner, à ce sujet, les indications qu'avaient déjà fournies Guillaume d'Occam et Walter Burley.

Ces indications, Marsile d'Inghen les reprend avec plus d'insistance que ses prédécesseurs : « On dit qu'un corps se meut de mouvement local, écrit-il [1], lorsqu'il change d'instant en instant sa position d'ensemble ou celle de ses parties par rapport à un autre corps immobile ou, du moins, lorsqu'il se comporte de telle sorte qu'il changerait sa position par rapport à un corps immobile, s'il en existait un. »

Marsile, d'ailleurs, a bien compris l'importance de cette restriction, car il la formule une seconde fois [2], presque dans les mêmes termes : « Pour qu'un corps puisse se mouvoir de mouvement local, il n'est pas nécessaire qu'il soit en un lieu ; il suffit qu'il ait, à chaque instant, une position différente de celle qu'il avait auparavant, cette position étant rapportée à un objet immobile ; ou, du moins, ce corps se comporterait différemment, d'un instant à l'autre, par rapport à un objet immobile, s'il existait un tel objet ; je dis cela pour le cas où l'on supposerait que l'Univers entier se meut soit d'un mouvement de translation, soit d'un mouvement de rotation. »

On ne peut donc concevoir le mouvement local d'un corps sans concevoir un repère fixe auquel on rapporte à chaque instant la position de ce corps ; mais, pour que le mouvement en question puisse se réaliser, il n'est pas nécessaire que le terme de comparaison, immobile, existe d'une manière actuelle et concrète. Ce principe fondamental, posé dans l'Antiquité par

1. MARSILE D'INGHEN, *Op. cit.*, in lib. IV quæst. III.

2. MARSILE D'INGHEN, *Op. cit.*, in lib. IV quæst. VII : Utrum omne ens sit in loco.

Simplicius, est repris au XIVe siècle par les Terminalistes parisiens les plus célèbres, par Guillaume d'Occam, par Walter Burley, par Albert de Saxe, par Marsile d'Inghen.

Toutefois, en cette même École de Paris, il se rencontre des philosophes qui ne veulent point renoncer à l'opinion d'Averroès ; ils pensent que tout mouvement local réel requiert un terme de comparaison fixe dont l'existence ne soit pas purement idéale, qui se trouve réalisé d'une manière actuelle et concrète en l'un des corps de l'Univers.

Parmi ceux-ci il en est, comme Jean de Jandun, qui demeurent fidèles jusqu'au bout à la doctrine du Commentateur et qui attribuent à la Terre ce rôle de repère fixe de tous ces mouvements locaux. Il en est d'autres qui placent ce terme immobile dans l'Empyrée qu'ont imaginé certains théologiens. Nous avons vu saint Bonaventure et Campano de Novare formuler cette hypothèse ; nous avons entendu Jean le Chanoine mentionner cette théorie et signaler ce qu'elle a d'illusoire ; nous avons entendu également Albert de Saxe l'exposer en détail et la réfuter.

De cette hypothèse, Marsile d'Inghen fait une brève mention (1) lorsqu'il examine si la dernière sphère céleste est en un lieu : « Il est une opinion selon laquelle il n'y aurait pas de dernière sphère ; au-delà de la huitième sphère, ou de la neuvième si l'on en compte neuf, il y aurait une sphère infinie immobile. » Sans doute, Marsile n'attachait pas grand prix à cette opinion, car après l'avoir mentionnée, il néglige de la discuter et de dire ce qu'il en pense.

Cette opinion, qui semble avoir été repoussée, au XIVe siècle, par les maîtres les plus autorisés de l'Université de Paris, trouva, au voisinage de l'an 1400, un puissant défenseur : ce défenseur était l'*Aigle de France*, l'évêque de Cambrai, le cardinal Pierre d'Ailly.

En une (2) de ses *Quatorze questions sur la Sphère de Sacro-Bosco*, qui eurent une si grande vogue et, sur l'enseignement

(1) Marsile d'Inghen, *Op. cit.*, in lib. IV, quæst. VII.

(2) Reverendissimi Domini Petri de Aliaco, Cardinalis et Episcopi Cameracensis, Doctorisque celebratissimi, *Quatuordecim quæstiones in Sphæram Johannis de Sacro-Bosco* ; quæst. II : Utrum sint præcise 9 sphæræ cælestes et non plures nec pauciores.

de l'Astronomie, une si puissante influence, Pierre d'Ailly se demande combien on doit compter d'orbes célestes :

« Au-delà des sphères mobiles, il faut probablement poser une sphère immobile. Plusieurs raisons nous en peuvent persuader. Voici la première : On suppose, tout d'abord, qu'un corps qui se meut de mouvement local change de lieu soit dans son ensemble, soit par ses parties..... Il en résulte que tout corps qui se meut de mouvement local est en un lieu, faute de quoi il n'en pourrait changer. Ces principes posés, on raisonne de la manière suivante : Par hypothèse, toute sphère mobile se meut de mouvement local ; donc, selon le premier principe, elle change de lieu soit dans son ensemble, soit par ses parties ; donc aussi, selon le second principe, elle est en un lieu ; partant, chacune des sphères mobiles doit être en un lieu ; elle ne saurait y être par la sphère qui lui est inférieure, car le lieu doit entourer le corps logé ; chaque sphère mobile doit donc être logée par une sphère qui lui soit supérieure, en sorte qu'au-delà des sphères mobiles, il doit exister une autre sphère qui demeure en repos. »

Cette théorie, qui assignait pour lieu à tous les corps du Monde une enceinte absolument fixe et les contenant tous, semblait être, d'ailleurs, l'aboutissant naturel des tendances Aristotéliciennes ; dans l'exposé que le Stagirite nous a laissé de ses opinions sur le mouvement et le lieu, on perçoit à chaque instant une sorte de gêne, d'où naissent des obscurités et des illogismes ; et cet embarras du Philosophe provient de l'impossibilité où il se trouve, par l'effet même de ses doctrines astronomiques, de rencontrer aux bornes du Monde une sphère rigide et absolument fixe.

En dépit des critiques formulées par Jean le Chanoine et par Albert de Saxe contre l'hypothèse d'un Empyrée immobile servant de lieu à l'orbite suprême, la grande autorité de Pierre d'Ailly et la vogue des *Quatorze questions* allaient donner un regain de crédit à cette hypothèse théologique, que l'on prenait le plus souvent pour un article de foi.

Nicolas *de Orbellis* ou *Dorbellus* était franciscain ; né à Angers, il enseigna à l'Université de Poitiers ; il mourut en 1455.

On lui doit un manuel très concis où sont brièvement expo-

sés et commentés les divers écrits philosophiques d'Aristote (1).

Les commentaires de Nicolas de Orbellis sont composés *secundum viam Doctoris Subtilis Scoti*. On ne s'étonnera donc pas que la théorie du lieu (2) qui s'y trouve développée ne soit qu'un résumé des idées éparses dans les ouvrages de Duns Scot. Le professeur de Poitiers insiste, en particulier, sur cette proposition : Un corps immobile, plongé dans un milieu mobile, change sans cesse de lieu ; mais tous ces lieux successifs sont équivalents.

Relativement au lieu de la huitième sphère, bien qu'il cite seulement l'opinion d'Aristote, c'est à celle d'Averroès qu'il s'arrête, car il formule ainsi sa conclusion : « On doit assigner un lieu à la sphère en tant qu'elle est autour de quelque chose, autour du milieu ou du centre. On dit donc bien en déclarant que le ciel est en lieu parce que son centre est en un lieu. »

Cette conclusion ne contredit pas aux opinions de Duns Scot ; cependant, elle ne les reflète pas d'une manière particulièrement nette.

Nicolas de Orbellis y joint cette proposition : « Il faut noter, toutefois, que, selon la foi, le premier mobile est en lieu *per se*, car, au delà, se trouve le Ciel Empyrée, dont les philosophes n'ont point eu connaissance ; quant au Ciel Empyrée, il n'est point en un lieu, car, au delà, il n'y a rien. »

Ce passage, trop concis pour être clair, paraît contenir une adhésion à la théorie de Campano de Novare et de Pierre d'Ailly ; l'Empyrée n'est en aucun lieu, mais l'auteur semble admettre que ce ciel n'a pas besoin d'être logé, car il est immobile. Si telle est bien sa pensée, elle tombe sous les coups de la très perspicace critique de Duns Scot, dont Nicolas de Orbellis se montre ici disciple fort infidèle.

(1) *Cursus librorum philosophie naturalis venerabilis magistri* Nicolai de Orbellis, *ordinis minorum, secundum viam Doctoris Subtilis Scoti*. Colophon : Expliciunt libri Ethicorum Basilee impressi : Anno incarnationis domini MCCCCCIII. — Cet écrit comprend huit parties qui portent les titres suivants : *Mathematica ; Phisica ; De Celo et Mundo ; De generatione et corruptione ; Metheora ; De anima ; Metaphisica ; Ethica*.

(2) Nicolas de Orbellis, *Op. cit.*, *Physicorum* lib. IV, cap. I.

Pierre d'Ailly inaugurait le XVe siècle, en la première moitié duquel professait Nicolas de Orbellis; c'est vers la fin de ce même siècle que le Parisien Pierre Tataret compose ses commentaires aux divers écrits d'Aristote (1); la Scolastique est alors à son déclin; les manuels qui prétendent condenser en un seul volume toute la sagesse humaine vont se multipliant; mais ces manuels ne contiennent plus que de médiocres copies, que des abrégés desséchés des livres produits, aux siècles précédents, par les grands penseurs de l'École; c'est en vain que l'on y cherche les idées originales et fécondes.

Encore que Pierre Tataret, en maint chapitre de son œuvre, subisse l'influence des doctrines terminalistes, il est avant tout Scotiste; il l'est, en particulier, lorqu'il développe la théorie du lieu (2); ce qu'il en dit n'est guère qu'un résumé des *Questions* de Jean le Chanoine.

Inspiré par Jean le Chanoine, il distingue (3) deux sens du mot : lieu. Au sens matériel (*pro per se denominato*), le lieu est la surface extrême du corps contenant; au sens formel (*pro per se significato*), le lieu est identique à l'*ubi* actif; c'est un certain rapport qu'a, au corps logé, la surface interne du corps ambiant.

Il s'écarte toutefois, et sans doute par inadvertance, de son modèle, lorsqu'il déclare que cet *ubi* actif est ce qui s'acquiert par le mouvement local; Jean Marbres, au contraire, fidèle disciple de Duns Scot, a enseigné que les termes du mouvement local appartenaient à la catégorie de l'*ubi* passif, attribut du corps logé et non point de la matière ambiante.

Au sens matériel (4), le lieu, surface du corps contenant, est assurément mobile par accident. Mais le lieu formel, la

1 *Commentarii* Magistri PETRI TATARETI *in libros Philosophiæ naturalis et Metaphysicæ Aristotelis* — ou bien : PETRI TATARETI *clarissima singularisque totius Philosophiæ necnon Metaphisicæ Aristotelis expositio* — ou bien encore : *Commentationes* PETRI TATARETI *in libros Aristotelis secundum Subtilissimi Doctoris Scoti sententiam*. Selon le *Repertorium bibliographicum* de Hain, sept éditions de ce manuel existaient avant l'an 1500; elles continuèrent à se multiplier pendant le premier tiers du XVIe siècle.

2 *Commentarii* Magistri PETRI TATARETI *in libros Philosophiæ naturalis et Metaphysicæ Aristotelis*: in lib. IV Physicorum quæstio prima.

3 PETRI TATARETI, *loc. cit.*, quæst. I et quæst. III.

4 PETRI TATARETI, *loc. cit.*, quæst. IV.

ratio loci, est incapable de mouvement local, tant par soi que par accident; en revanche, ce lieu formel est susceptible de génération et de corruption; en outre, ce lieu formel possède l'immobilité par équivalence. Ces propositions, au moyen desquelles Pierre Tataret résume son opinion sur l'immobilité du lieu, sont également le résumé de ce que Jean le Chanoine enseignait à ce sujet.

Comme Duns Scot et tous ses disciples, Tataret distingue (1) deux sortes de mouvements locaux : le mouvement *ad locari,* qui est celui de la plupart des corps, et le mouvement *ad locare,* qui est celui de l'orbe suprême. Une des propositions qu'il énonce est digne de remarque : « Nous ne disons pas qu'un corps se meut, à proprement parler, de mouvement local, à moins qu'il ne s'approche ou ne s'éloigne d'un objet immobile que nous imaginons ou que nous supposons. » Tataret n'admet donc pas que ce terme de comparaison doive jouir d'une existence réelle et concrète. En cela, sa pensée s'accorde avec la commune tradition des Scotistes et des Occamistes.

Lorsqu'il vient à parler du lieu de l'orbe suprême (2), il ne subit plus seulement l'influence de cette tradition ; il semble aussi éprouver certaines tendances émanées de Pierre d'Ailly. « Autre chose est de parler de la sphère suprême selon l'esprit d'Aristote, autre chose est d'en parler selon la vérité et la foi. Aristote enseignait que la huitième sphère était la dernière ; mais cela n'est point exact, car au-delà de cette sphère, les théologiens en placent trois autres ; c'est la onzième qu'ils nomment la dernière sphère et la sphère immobile, et qu'ils déclarent être le Paradis. Selon la vérité, la dernière sphère n'est en aucun lieu et elle est immobile ; mais si l'on entend parler de l'orbite ultime dans le sens où Aristote parlait de la huitième sphère, on peut dire qu'elle est en un lieu, car elle est apte à loger d'autres corps, bien qu'elle ne puisse elle-même être logée. »

Transmise à Pierre Tataret par saint Bonaventure, par Cam-

(1) Pierre Tataret, *loc. cit.*, dub. primum.
(2) Pierre Tataret, *loc. cit.*, dub. III.

pano de Novare, par Pierre d'Ailly, l'hypothèse qui fait d'une sphère suprême immobile le lieu de tous les corps sera reprise par Copernic.

XV

LA THÉORIE DU LIEU DANS LES UNIVERSITÉS ALLEMANDES. CONRAD SUMMENHARD. GRÉGOIRE REISCH. FRÉDÉRIC SUNCZEL

A la fin du xve siècle, on voit paraître, en assez grand nombre, les traités de Philosophie nés au sein des Universités Allemandes ; mais, en général, l'enseignement de ces Universités n'a pas pris encore de forme originale. Les maîtres qui ont présidé à la création de ces écoles étaient, bien souvent, d'anciens élèves de l'Université de Paris ; ils ont apporté avec eux, en terre germanique, les doctrines et les formes d'exposition qui avaient vogue à Paris ; et pendant de longues années, les leçons données à Heidelberg, à Tubingue ou à Ingolstadt, ont reproduit à très peu près celles que l'on pouvait entendre à la Sorbonne ou rue du Fouarre.

Les maîtres parisiens qui traitaient de la théorie du lieu partageaient leurs faveurs entre la doctrine scotiste et la doctrine terminaliste. Nous ne nous étonnerons donc pas de voir les maîtres allemands se ranger, au sujet de cette même question, les uns parmi les disciples de Duns Scot, les autres parmi les disciples de Guillaume d'Occam et d'Albert de Saxe.

Conrad Summenhard, né à Calw dans le Würtemberg, avait secondé le comte de Würtemberg, Éberhard V le Barbu, dans la fondation de l'Université de Tubingue ; cette fondation fut faite en 1477. Recteur de cette Université en 1483 et en 1487, Summenhard mourut en 1501 au couvent de Schuttern.

Afin de mieux marquer, sans doute, son attachement au parti des *Anciens* qui, dans la plupart des Universités germaniques [1], et particulièrement à Tubingue, luttait contre les *Modernes*, c'est-à-dire contre les Terminalistes, Summenhard

1. Cf. CARL PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*. Bd. IV 1870 ; SS. 187-192.

donne à son traité de Physique la forme d'un commentaire aux écrits d'Albert le Grand (1).

Lorsqu'il expose la théorie du lieu (2), Summenhard se montre nettement Scotiste ; il exagère même la tendance du Maître à multiplier les entités.

En analysant le lieu, il y trouve quatre réalités absolues et quatre relations. Les quatre réalités absolues sont le corps contenu et sa surface terminale, le corps contenant et sa surface terminale. La surface terminale du contenant est le sujet de deux relations ; la première est l'aptitude de cette surface à loger le corps contenu, la *locativitas ;* la seconde, la *locatio,* consiste en ce qu'elle le loge d'une manière actuelle. La surface terminale du contenu est le siège de deux relations analogues. Comme Pierre Tataret, Summenhard distingue le lieu *pro per se denominato,* qui est une des quatre réalités absolues énumérées ci-dessus, à savoir la surface terminale du contenant ; et le lieu *pro per se significato,* qui est une des quatre relations, celle par laquelle la surface du contenant loge actuellement le contenu ; il donne à cette relation le nom d'*ubi* actif et réserve le nom d'*ubi* passif à la relation analogue qui a pour sujet la surface du corps contenu. Il a soin de s'autoriser, au cours de cette analyse, des opinions de Gilbert de la Porrée et de Duns Scot.

Il se dispense (3), d'ailleurs, de traiter la difficile question de l'immobilité du lieu ; il se borne à renvoyer son lecteur à ce qu'en a dit le Docteur Subtil.

Summenhard affecte, en général, de ne citer que de très vieux auteurs. A cette règle nous n'avons noté que deux exceptions ; l'une concerne la dissertation *Contra astrologos* composée par Jean Pic de la Mirandole ; l'autre (4) est en faveur de la *Margarita philosophica* de Grégoire Reisch.

(1) Conradi Summenhart *Commentaria in summam Physice Alberti Magni.* Colophon : Habes nunc candidissime lector Conradi Summenhard theologi eruditas commentationes in Albertum recognitas quam plenissime ex corrupto exemplari recognosci potuere. Que miro ingenio literis sunt excuse (*sic*) a solerti Henrico Gran calcographo in Hagenaw..... Vale ex Hage. cursim anno 1507 septimo Kal. maias.

(2) Conrad Summenhard, *Op. cit.*, tractatus primi cap. X, prima difficultas.

(3) Conrad Summenhard, *loc. cit.*, tertia difficultas.

(4) Conrad Summenhard, *Op. cit.*, tract. V, cap. V.

Grégoire Reisch était, à la fin du xve siècle et au commencement du xvie siècle, prieur d'une Chartreuse près de Fribourg; sous ce titre : *Margarita philosophica, totius Philosophiæ rationalis, naturalis et moralis principia dialogice duodecim libris doctissime complectens*, il composa une sorte de petite encyclopédie scientifique et philosophique, rédigée sous forme de dialogues. Cet ouvrage est daté *ex Heidelbergo, III Kal. Januarii 1496* en une première édition qui parut sans indication typographique d'aucune sorte (1).

Ce petit traité, comme la plupart des manuels qui condensaient sous un faible volume une grande quantité de connaissances diverses, eut une vogue extrême; de 1496 à 1583, il fut imprimé un très grand nombre de fois; en 1599, Jean-Paul Galluci en donnait encore une traduction italienne.

Bien qu'exprimées avec une concision extrême, les opinions de Grégoire Reisch au sujet du lieu se rapprochent beaucoup de celles de Summenhard; plus exactement, elles sont un très court résumé de ce que l'on peut lire aux *Questions* de Jean le Chanoine.

A l'*ubi*, qu'il définit (2) comme Gilbert de la Porrée, et qu'il qualifie d'*ubi* passif, il adjoint l'*ubi* actif, tel que Jean Marbres l'a caractérisé.

Il distingue (3) le lieu matériel, qui est la surface extrême du corps contenant, et le lieu formel, qui est un rapport dont le corps contenant est le fondement, et qui a pour terme le corps contenu.

Il enseigne que le lieu ne peut ni par soi, ni par accident, se

1. Un libraire très érudit, M. Joseph Baer, de Francfort-sur-le-Mein (*Catalog* D, zweiter Teil, n° 1109), assure que cette indication, donnée par Hain dans son *Repertorium bibliographicum*, est erronée et que la première édition de la *Margarita philosophica* est celle dont le colophon est ainsi conçu : Chalcographatum primicirali hac pressura Friburgi Joanne Schottum Argen. citra festum Margarete anno gratiae MCCCCCIII. — Summenhard étant mort deux ans avant la publication de cette édition, il faudrait en conclure que le renvoi à la *Margarita philosophica* que nous trouvons en ses *Commentaria* résulte d'une interpolation; la forme sous laquelle cette mention est donnée n'est pas, d'ailleurs, incompatible avec cette hypothèse.

2. GRÉGOIRE REISCH, *Margarita philosophica* : lib. II : De principiis logicis : tract. II : De prædicamentis; Cap. XII : De ubi.

3. GRÉGOIRE REISCH, *Op. cit.*, lib. VIII : De principiis rerum naturalium; cap. XI. De loco et ejus speciebus.....

mouvoir de mouvement local, tandis qu'il est susceptible de génération et de corruption, par suite du mouvement de son sujet. « Lorsqu'un lieu se corrompt, le lieu qui lui succède lui est identique, non pas en réalité, mais par équivalence. »

Telle était bien, en ses traits essentiels, l'opinion de Jean le Chanoine.

Avec Summenhard, nous avions entendu un partisan convaincu des Anciens; écoutons maintenant un disciple des Modernes.

Fondée en 1472, l'Université d'Ingolstadt était de cinq ans l'aînée de l'Université de Tubingue; comme à Tubingue, deux professeurs de philosophie enseignaient simultanément à Ingolstadt, l'un les doctrines de l'ancienne Scolastique, l'autre les doctrines plus nouvelles du Terminalisme (1). Summenhard, à Tubingue, gardait la tradition des vieux maîtres avec un respect tellement superstitieux qu'au nombre des autorités constamment invoquées en son livre, on chercherait en vain le nom d'un Nominaliste. A la même époque, Frédéric Sunczel exposait la Physique à Ingolstadt. En ses *Questions* (2), dont les titres et la disposition sont bien souvent empruntés à Albert de Saxe, c'est la pure doctrine des Nominalistes parisiens qui se trouve le plus souvent proposée au lecteur. Fréquemment, l'auteur cite Marsile d'Inghen, dont il avait peut-être été l'élève et qui fut assurément, en Allemagne, le plus puissant promoteur de la Philosophie terminaliste.

Comme Albert de Saxe et, sans doute, comme la plupart des maîtres qui enseignaient rue du Fouarre au XIVe siècle, Sunczel est plus soucieux de Physique que de Métaphysique; les innombrables entités que multiplie le trop subtil Scotisme lui semblent quelque peu chimériques.

(1) Carl Prantl, *loc. cit.*, p. 190.

(2) *Collecta et exercitata* Friderici Sunczel Mosellani liberalium studiorum magistri *in octo libros Physicorum Arestotelis :* in almo studio Ingolstadiensi. Cum adjectione textus nove translationis Johannis Argiropoli Bizatii (*sic*) circa questiones. Colophon : Laus Deo : finiunt collecta et exercitata Friderici Sunczell..... Impressa sub hemisperio Veneto impensis Leonardi Alantse bibliopole Viennensis arte vero et ingenio Petri Liechtenstein Coloniensi anno MCVI die XXVIII mensis madii Maximiliano primo Romanorum rege faustissime imperante, etc.

« Il y a des philosophes, dit-il (1), qui amplifient à plaisir le matériel des rapports et des formes : ils posent six entités distinctes les unes des autres, trois dans le lieu et trois dans le corps logé. Dans le lieu, il y a d'abord la surface ou l'entité de la surface ; puis la *locativitas* par laquelle le lieu peut recevoir et contenir le corps ; enfin la *locatio* active, par laquelle le lieu contient actuellement le corps logé. Dans le corps logé, il y a d'abord l'entité du corps logé, c'est-à-dire le contenu ; puis la *locabilitas* qui est l'aptitude de ce corps à être contenu ou logé ; enfin la *locatio* passive, par laquelle le corps est actuellement contenu et logé..... Mais tous ces rapports n'existent pas dans la réalité ; ils sont seulement dans l'esprit de ceux qui les imaginent. Le lieu est-il ou non un rapport ? Un rapport est-il quelque chose ou n'est-il rien ? Aristote a-t-il ou non fait mention des rapports ? Ces questions sont objets de querelle entre métaphysiciens, mais non point entre naturalistes ni entre physiciens.

Métaphysicien, Sunczel l'est peu ; il l'est même trop peu. La plupart des Scolastiques ont, avant lui, distingué deux éléments combinés entre eux pour constituer le lieu, un élément formel et un élément matériel ; le professeur d'Ingolstadt veut, lui aussi, considérer un lieu matériel et un lieu formel ; mais combien grossière est l'opposition qu'il établit (2) entre eux ! Le lieu matériel, c'est le corps contenant lui-même ; le lieu formel, c'est la surface par laquelle le corps contenant confine au corps contenu. « La surface concave de l'orbe de la Lune est le lieu formel du feu ; le lieu matériel de ce même feu, c'est l'orbe de la Lune pris en son entier. »

Après cela, on ne s'étonnera pas que Sunczel n'ait enrichi d'aucune solution originale ce que les Scolastiques avaient dit des problèmes difficiles que pose la théorie du lieu. Le lieu est-il mobile ou immobile (3) ? L'orbite suprême a-t-elle un

(1) FRÉDÉRIC SUNCZEL, *Op. cit.* : in lib. IV quæst. II : Utrum locus sit terminus sive ultimum corporis continentis.

(2) FRÉDÉRIC SUNCZEL, *Op. cit.* : in lib. IV quæst. I : Utrum quilibet locus sit equalis suo locato. — Quæst. IV : Utrum diffinitio loci Aristotelis sit sufficiens.

(3) FRÉDÉRIC SUNCZEL, *Op. cit.* : in lib. IV quæst. III : Utrum locus sit immobilis.

lieu, et quel est-il (1)? Ces questions sont simplement l'occasion, pour le nominaliste d'Ingolstadt, de résumer sous une forme sèche et vide de pensée les théories d'Albert de Saxe.

Écho affaibli de l'enseignement des Terminalistes parisiens, l'écrit de Sunczel ne s'en écarte guère qu'en un point, et d'une façon bien malencontreuse; encore les idées grossières de cet auteur sur le lieu matériel et le lieu formel ne lui sont-elles pas personnelles, car nous allons les lire dans la *Summa totius philosophiæ* de Paul de Venise.

(A suivre.)

PIERRE DUHEM,

Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de Physique théorique
à la Faculté des Sciences de Bordeaux.

(1) FRÉDÉRIC SUNCZEL, *Op. cit.*; in lib. IV quæst. VI : Utrum ultima sphera sit in loco.

ENQUÊTE SUR L'IDÉE DE DÉMOCRATIE

M. G. FONSEGRIVE

Pour donner de la démocratie la définition que la *Revue de Philosophie* me demande avec une insistance aimable, pour analyser l'idée de démocratie avec l'ampleur qui conviendrait à une pareille étude, je devrais sans doute reproduire les pages que j'ai jadis consacrées précisément à cette question (1). Je les relis, et je n'aurais aujourd'hui presque rien à y changer. Je me contenterai d'en rappeler ici les principales articulations, renvoyant au texte même le lecteur curieux des développements qui les expliquent, des principes et des raisonnements qui les fondent.

La *démocratie* est un état social dans lequel le gouvernement est exercé par le peuple, et il faut entendre par *peuple* non pas une classe sociale inférieure, mais l'ensemble de tous les citoyens. C'est donc improprement que l'on appelle *démocratie* un état social où les lois ont pour but de procurer le bien de la classe la plus nombreuse et la moins fortunée. On l'a remarqué avec raison : un tel gouvernement est *démophile* et non pas *démocratique*. Et le terme *demos* n'a pas le même sens dans les deux mots.

La démocratie a deux conditions : l'une, d'ordre juridique et moral ; l'autre, d'ordre expérimental et historique.

En droit d'abord, aucun homme n'a le droit d'imposer sa volonté à d'autres hommes, si ce n'est pour les servir. Et tout homme qui a conscience de pouvoir se gouverner lui-même, d'administrer lui-même ses propres affaires, a le devoir de le

1. *L'Idée démocratique*, c. IX du volume ayant pour titre la *Crise sociale*, in-12. Lecoffre, 1900.

faire, de ne pas se décharger aux mains d'un autre des préoccupations, des soucis, de l'administration, qui lui incombent. Être citoyen et non pas sujet, garder à ses risques et périls son autonomie civile, est à la fois pour tout homme arrivé à un certain degré d'humanité et un devoir et un droit.

Historiquement et en fait, les classes sociales inférieures ont pris au cours de l'histoire une conscience de plus en plus nette de leurs besoins, de leur force, de leur valeur. Comme les enfants mineurs dans chaque famille tendent à leur émancipation, peu à peu, sous l'influence du christianisme, les esclaves ont été affranchis, les serfs libérés, le tiers état est entré dans les affaires publiques, les ouvriers ont envahi le tiers état. Dans toutes les nations modernes, on voit se préparer ou s'établir le gouvernement du peuple par le peuple. « La démocratie coule à pleins bords », disait déjà Tocqueville.

En dehors de ces conditions historiques et juridiques, expérimentales et morales, la démocratie repose sur un postulat, le postulat de l'égalité. Pour que tous puissent prendre part au gouvernement, il faut que tous aient des droits égaux, une égale capacité de participer au vouloir-vivre social, d'en ressentir les impulsions essentielles, d'en manifester les tendances générales. Cette égalité foncière des hommes a été enseignée par le christianisme, et le catéchisme du Concile de Trente dit qu'il faut « l'inculquer souvent aux chrétiens, car c'est un excellent moyen non moins pour raffermir et exciter les faibles et les pauvres que pour rabaisser et réprimer l'arrogance des riches et des puissants ». (Pars IV, c. IX, 32.)

Cette égalité primitive et foncière des hommes comme citoyens n'empêche pas leur inégalité réelle dans l'accomplissement des actes sociaux, dans la hiérarchie des fonctions. Ils ont la même capacité pour ressentir les plus générales impulsions du vouloir-vivre social, mais ils ne sont pas tous également aptes à discerner les moyens par lesquels le vouloir-vivre social peut réaliser ses fins, ni à réaliser ces moyens. Mais, même en occupant des fonctions fort inégales, les citoyens demeurent égaux. Les règles du droit civil sont les mêmes pour le Président de la République que pour le plus obscur des manœuvres.

Il suit de tout cela que, dans une démocratie, les fonctions

publiques doivent être attribuées aux citoyens non en suite de l'hérédité, mais en vertu des capacités reconnues et éprouvées. « Tous les citoyens sont également admissibles à toutes les dignités, places ou emplois publics, selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents », dit la *Déclaration des droits*. Le régime démocratique tend à handicaper au départ tous les citoyens, de façon à ce que les succès de la vie ne soient dus qu'aux forces personnelles du citoyen, à ses mérites propres et non à ceux de ses ascendants ou de son milieu.

Le droit de suffrage est évidemment essentiel à la démocratie. Le principe démocratique exige que chaque citoyen soit admis à exprimer de façon ou d'autre son sentiment sur les fins générales de la société dont il fait partie, les exigences ou les répulsions que lui fait éprouver le sens qu'il a du vouloir-vivre social, il pourra ainsi déterminer les orientations générales de la politique. Ce sera à la science sociologique de déterminer d'abord le mode le plus fidèle et le plus expressif des suffrages, de déduire ensuite des résultats du vote les applications particulières des indications fournies par le vote.

La seule constitution qui soit adéquate à la démocratie est la constitution républicaine ; cela résulte de la suppression générale de l'hérédité. On conçoit cependant que les traditions historiques puissent amener une monarchie à devenir le docile ministre des décisions exprimées par le suffrage. Tant que durerait cette docilité, le régime démocratique ne serait pas atteint dans ses œuvres vives.

La constitution démocratique a besoin pour durer que le citoyen reçoive une instruction suffisante et surtout une éducation du sens social et du sens civique appropriée à sa fonction. L'obligation scolaire, l'éducation civique, sont essentielles à toute démocratie.

En résumé, la démocratie est le gouvernement de tous par tous sans acception de personnes. Elle suppose en chaque citoyen l'existence du sens social, sorte de conscience intime du vouloir-vivre social, ce que Rousseau appelait la volonté générale, et une disposition morale qui lui fasse préférer les impulsions de ce sens social à ses tendances purement indivi-

duelles et égoïstes. La valeur de la démocratie dépend donc de la valeur des démocrates, comme la valeur des monarchies dépend de la valeur des monarques.

M. G. DE PASCAL

Il est très difficile, sinon impossible, de traiter purement *in abstracto* une question qui se meut essentiellement dans le *concret*.

Depuis Aristote jusqu'à Summer Maine et à Bluntschli, en passant par les grands théologiens, on a toujours par démocratie *politique* entendu le *gouvernement populaire*.

Que cette forme de gouvernement soit *possible*, pourvu qu'elle soit constituée et pratiquée conformément à certaines conditions, cela est incontestable.

Qu'en *soi*, elle soit la *meilleure*; que de nos jours même elle marque un progrès, non une régression, c'est autre chose. La forme démocratique, n'étant *unum* que *per accidens*, ne produit qu'indirectement et par détour ce bien supérieur qui est *l'unité sociale*. C'est à quoi ne prennent pas assez garde ceux qui, influencés même inconsciemment, par l'esprit de Rousseau, donnent à la démocratie une forme individualiste, inconciliable avec l'existence sociale. Quand il s'agit de formes gouvernementales, ce qu'il faut considérer avant tout, ce n'est pas ce que j'appellerai *la plus-value immédiate* donnée à l'individu, mais le bien de l'*organisation sociale* prise dans son ensemble. La définition assez vague de M. Marc Sangnier et que M. Borell me paraît adopter, n'échappe pas à ce caractère abstrait et individualiste. La discuter à fond demanderait de longues, très longues pages. En ce qui me touche, il m'est impossible, soit au point de vue théorique, soit au point de vue pratique, de lui donner mon assentiment.

Je crois bien plutôt, qu'en fait, la démocratie est la forme soit des sociétés rudimentaires où la diversité des conditions et des fonctions est peu marquée, soit des sociétés en décadence, où conditions et fonctions tendent à se confondre, et qui sont

voisines d'une *anarchie* dont elles ne sont préservées que par une bureaucratie puissante, et courent le risque d'être un jour ou l'autre absorbées par une *ploutocratie* omnipotente. Tel est mon sentiment, que je n'ai pas l'outrecuidance de vouloir imposer à autrui.

M. C. GONARD

L'idée de Démocratie est à la convergence de plusieurs autres idées sur le contenu desquelles il faut s'entendre. Que faut-il entendre par le « Gouvernement du peuple par le peuple » ?

Que faut-il entendre par peuple ou société, par gouvernement ou autorité ? Quelles relations existent de l'un à l'autre ? Le peuple, c'est une pluralité d'individus — sans être seulement cela. — L'individu qu'est-ce à dire ? Sous quels rapports doit-il être envisagé en sociologie ?

L'individu, considéré au point de vue qui nous occupe, apparaît comme un germe, ou une collection de germes capables d'un épanouissement continu et indéfini : il est pourvu d'aptitudes physiques, intellectuelles, morales, susceptibles d'un accroissement incessant. Le progrès, maximal et ordonné de ses facultés, tel paraît bien être, d'après le droit naturel, la raison d'être de l'individu, le but de son activité, la fin à lui assignée par l'Être supérieur qui l'a déposé en ce bas monde.

Mais la nature humaine est ainsi faite que, pour ce développement intégral et même pour n'importe quel progrès de l'individu, la vie en société est un élément nécessaire, insuppléable. Hors de la société pas de salut pour l'individu.

La société est, de droit naturel, déterminément voulue par l'auteur de l'ordre des choses.

La raison d'être de la société, son but, c'est donc de procurer dans tous les ordres le progrès de l'individu.

Mais l'effort social ne se distingue pas matériellement de l'effort des individus. Il se compose des activités des individus qui, d'une part, en agissant pour eux-mêmes agissent dans l'intérêt de tous (exemple : par l'utilisation d'une force élémentaire) et, d'autre part, consacrent une certaine portion de leur

énergie exclusivement au bien commun (par l'acquittement de l'impôt).

Les individus fournissent pour le fonctionnement de la société une somme de travail utile qui devrait bien plutôt leur faire décerner le titre de contributeurs que celui de contribuables. Observons au passage qu'en vertu d'une admirable harmonie économique, dans cet échange de services entre la société et l'individu, celui-ci reçoit infiniment plus qu'il ne donne.

Est-ce que cet effort de l'individu contribuant au bien commun, cet apport au fonctionnement de la société ne constitue pas le caractère le plus lointain, le plus amorphe, mais le plus générique de la démocratie? Avançons. L'effort de l'individu pour son propre développement, comme pour la livraison de sa quote-part au bien commun, a besoin d'être excité, éclairé, rectifié. Excité, quand il sommeille, quand il s'attarde, ou quand il est paralysé par l'insouciance.

Éclairé, quand il ignore, se trompe, ou se particularise à l'excès. Rectifié quand il dévie, s'égare, quand il compromet ses fins ou celles de la société.

Quel est dans la société l'organe indispensable pour aiguillonner, éclairer et redresser l'individu, l'organe dont la nécessité repose sur l'insuffisance ou la divergence des lumières, sur la négligence, l'insuffisance ou l'incohérence de l'effort chez les individus?

Cet organe c'est l'autorité (*Auctoritas*, de *augere*). Elle pallie l'*impuissance* de l'individu, la brièveté de ses vues ou de son action. Il y aurait contradiction à dire que les individus considérés comme tels puissent se gouverner eux-mêmes, puisque nous arguons de leur insuffisance pour légitimer l'existence de l'autorité. La contradiction sociale en acte, c'est le désordre, la guerre des classes, etc., nous l'observons dans les régimes démagogiques et révolutionnaires, qui consistent dans l'exercice direct du pouvoir par la multitude.

La contradiction ne disparaît-elle pas, si le peuple se borne à investir le pouvoir, ou à l'assister dans son fonctionnement? La démocratie est donc un régime social pourvu d'un organe spécial de gouvernement au fonctionnement et à l'investissement duquel les individus ne sont pas étrangers.

Puisque la nécessité de la souveraineté est basée sur l'impuissance du citoyen, est-ce que cette nécessité ne va pas diminuer, est-ce que le champ d'action de l'autorité ne va pas se restreindre à mesure que diminuera l'impuissance du citoyen? Et même, à un moment — théorique peut-être — l'autorité ne perdra-t-elle pas sa raison d'être, l'impuissance du citoyen ayant disparu ? Cette limite étant atteinte, ne serions-nous pas sous le régime du peuple qui se gouverne entièrement lui-même, en complète et idéale démocratie ?

La démocratie ne serait-elle pas une variable en tendance vers une limite, et qui se définirait par cette limite même, par son degré d'approximation relativement à son terme idéal ? Ne serait-elle pas caractérisée essentiellement par un organe de gouvernement en voie de disparaître pour faire place à l'exercice direct des fonctions de la souveraineté par les citoyens ? Mais alors la démocratie ne cesse-t-elle pas d'être une des trois formes classiques de gouvernement ? Concrétisons ces considérations.

Voyons quelles applications on peut en faire à la cellule sociale par excellence, la famille.

Le nouveau-né, pour prendre son essor physique, doit être entièrement enveloppé par l'autorité familiale excitatrice, directrice et rectificatrice. A mesure qu'il devient plus capable de pourvoir par lui-même à ses besoins, l'enlacement autoritaire diminue. Pour l'épanouissement des aptitudes psychiques, l'intervention magistrale doit être totale au début, elle se restreint peu à peu, à mesure que l'agent conscient devient capable de concevoir et de réaliser le développement ordonné de ses facultés. Le rôle du maître consiste avec un effort de plus en plus minime à provoquer des réactions intellectuelles et morales de plus en plus grandes chez son disciple. A un certain moment, lorsque le fils arrive à posséder en plénitude les conditions de tout agent raisonnable, connaissance de cause et liberté morale, l'autorité paternelle perd sa raison d'être, l'heure de l'émancipation a sonné.

Plus les individus, plus les groupements d'individus sont incapables, plus l'autorité souveraine absorbe la gestion des affaires familiales, communales, régionales, en matière d'ensei-

gnement, de finance, de justice, plus elle multiplie les exécuteurs de ses desseins, les transmetteurs passifs de son impulsion, plus elle réalise le règne du fonctionnarisme et de la centralisation. Dans les communautés primitives à régime patriarcal, l'individu est absorbé dans la famille, il n'a pas d'autres droits que celui de la famille. Plus l'individu isolé ou associé devient capable, plus les liens dont l'autorité l'enveloppe doivent se desserrer : à l'âge de la majorité, les rênes du gouvernement lui doivent être remises. L'État, comme le père et la mère, doit hâter l'avènement de cet âge et travailler à se rendre inutile.

La charte d'émancipation s'enrichira peu à peu des libertés d'enseignement, d'association, de la liberté testamentaire, etc. Dans toute entreprise d'éducation (et l'État en assume une considérable) l'heure sonne des grands sacrifices pour l'éducateur. Il doit renoncer aux gloires de l'omnipotence, aux attributs de la souveraineté. Alors s'ouvre l'ère des constitutions démocratiques.

Ainsi, d'après le droit naturel, l'autorité commence là où le pouvoir de l'individu finit lorsqu'il va au bout de ses forces, et il est du devoir de l'autorité de provoquer cet effort maximum.

Normalement, empiéter sur l'autorité ce n'est pas faire reculer une tyrannie, c'est mériter une liberté.

Quel que soit le domaine envisagé, celui des intérêts familials, professionnels, intellectuels, civils ou politiques, le champ de l'action autoritaire est en raison inverse de la valeur du citoyen. A mesure que ses connaissances et ses vertus nécessaires au bien-être de la cité croissent et se multiplient, nous aurons, à partir de la monarchie absolue, la monarchie tempérée, l'oligarchie quand s'accroît le nombre des compétences et des désintéressements, la démocratie, quand l'ensemble des citoyens est parvenu au niveau requis de valeur intellectuelle et morale.

La transition de l'une à l'autre de ces formes est insensible. Chacune d'elles peut même conserver ou créer des institutions qui appartiennent plutôt au concept de l'autre. C'est ainsi qu'une monarchie peut inaugurer la liberté d'association et une démocratie ne pas l'avoir encore réalisée.

L'étendue des capacités civiles et politiques des citoyens

est plus ou moins grande : de là un domaine plus ou moins vaste à l'exercice de leur souveraineté. S'ils peuvent gérer les intérêts communaux en toute connaissance de cause et équité, nous devrons avoir la démocratie à la commune. Si les qualités requises leur font défaut pour la gestion des intérêts cantonaux, provinciaux, nationaux, nous aurons l'oligarchie, ou la monarchie, au canton, à la province et à l'État. Les mêmes qualités s'élargissant, nous aurons la démocratie successivement au canton, à la province et à l'État. Le Play proposait comme formule politique aussi adéquate que possible à la réalité des faits, la démocratie à la commune, l'oligarchie à la province et la monarchie à la nation.

Il y a rupture d'équilibre, malaise social, quand cesse l'adaptation des institutions aux valeurs des individus.

La décentralisation, la réduction au minimum des intérêts confiés à l'État, font donc partie du concept de la démocratie. A ce concept répugne donc essentiellement le socialisme d'État et le socialisme tout court, à moins que l'on ne modifie les instincts fonciers de la nature humaine (1).

Le suffrage universel fait partie intégrante des institutions démocratiques, à la condition que les électeurs ne seront jamais appelés à se prononcer sur un programme qui dépasse leur compétence.

En résumé, voici donc les traits essentiels du régime démocratique : laisser au citoyen isolé ou associé le règlement d'un nombre croissant d'intérêts privés, collectifs ou publics, et dans la part d'intérêts qu'il ne peut directement solutionner l'associer le plus possible à la désignation des détenteurs de la souveraineté et à la composition de leur programme politique.

Revenons à nos questions initiales. L'impuissance du citoyen ayant disparu, l'autorité ne va-t-elle pas, à un moment donné, perdre sa raison d'être ? Le terme final, le comble de la démo-

1 Dans l'état actuel des choses, le grand stimulant de l'effort c'est l'intérêt individuel et familial. Par l'avènement du socialisme ce stimulant disparaît, et le travail producteur sera assuré par un fonctionnarisme policier des plus rigoureux. A moins que la chute du capitalisme ne transforme à ce point les instincts humains que l'homme travaille sans profit personnel au lieu de l'espèce, comme il travaillait pour son bien-être ou celui des siens. Telle est la prétention des candides idéologues.

cratie n'est-il pas la suppression pure et simple de tout organisme gouvernemental ? Mais alors la démocratie n'est plus à compter parmi les formes de gouvernement. Puisque, de fait, elle n'est qu'un devenir et qu'il existe plutôt des états démocratiques qu'une démocratie, ne convient-il pas de la définir non pas par sa limite supérieure, mais par sa limite inférieure, c'est-à-dire par la distance franchie à partir de l'absolutisme ?

Mais qu'est-ce donc qu'impliquerait une suffisance politique du citoyen entraînant la disparition du rouage gouvernemental ? D'abord, au point de vue intellectuel, une perception du bien commun, entière et uniforme : perception encyclopédique qui fasse de chaque citoyen un spécialiste universel pour les intérêts économiques financiers, juridiques, internationaux, pédagogiques, etc., etc.; perception uniforme, ou plutôt conforme, faisant disparaître toutes les variétés, les hétérogénéités, les divergences de vues.

Figurez-vous une nation transformée en un parlement où l'évidence de la solution supprime tout débat et identifie toutes les opinions. N'introduisez pas chez le citoyen la moindre parcelle d'ignorance, ou la moindre divergence de vues, vous faites apparaître à nouveau la nécessité de l'organe étatiste pour spécialiser le travail de la recherche et surtout pour réaliser l'unité des vues.

La conformité spéculative des solutions ne suffit pas. Il faut réaliser la concordance spontanée des volontés, le libre concours des activités civiques qui, répudiant les suggestions égoïstes, immoleront au bien public leurs préférences personnelles. Figurons-nous les cellules du corps humain, ou bien les abeilles devenues conscientes et libres. Mais n'admettez pas, dans l'effort d'abnégation de l'individu, une part d'insouciance, des délais, ou le refus de coopérer spontanément, vous faites réapparaître la nécessité d'un pouvoir coercitif de l'État.

Ces progrès intellectuels et moraux ne sont pas réalisés de si tôt. Jusque-là, la démocratie sera une forme de gouvernement. Aussi nous ne la définirons pas volontiers une organisation sociale qui tend à développer indéfiniment la compétence et le désintéressement de chacun. Ce serait trop oublier le caractère de gouvernement ou d'État que possède une démocra-

tie. Ce serait également dénier aux autres formes de gouvernement l'idéal éducatif qui leur est essentiel.

Sans contester — bien loin de là — qu'elle soit une école de conscience et de responsabilité, nous soutenons qu'elle est avant tout conditionnée par le savoir et la vertu politique des citoyens, et qu'elle grandit à mesure que s'étend leur valeur intellectuelle et morale.

M. C. LUCAS DE PESLOUAN

I

Considérons les divers termes qui dénomment des modes de gouvernement, ou des états de gouvernement ou des groupements sociaux de gouvernement. Les seuls actuellement usités semblent être les suivants :

Monarchie, Aristocratie, Oligarchie, Démocratie, Anarchie.

Chacun est composé de deux mots, le second *archie* ou *cratie* marquant le fait de gouvernement, le premier la forme de ce gouvernement.

Du moins, est-ce ainsi que les termes s'analysent dès l'abord : il semble en effet qu'*archie* et *cratie* aient le même sens, et *monarchie* est défini « le gouvernement par un seul » comme *démocratie* « le gouvernement par tous ». Je crois qu'il faut cependant entre ces deux suffixes établir une distinction :

Archie signifie début, tête, d'où commandement, puis gouvernement;

Cratie signifie force, implique une idée de force, de puissance et, par dérivation seulement, de commandement.

Archie marque donc le fait du pouvoir, la domination établie.

Cratie ne marque le fait du pouvoir que par une sorte de prolongement; c'est la tendance au pouvoir, ou l'opposition à un pouvoir; c'est une force qui peut détruire une *archie* ou en créer d'autres.

Ces deux racines n'ont donc pas même valeur, et on le comprendra mieux si on les adjoint successivement aux mots qui

marquent les formes de gouvernement. Nous obtenons le tableau suivant :

Mon-archie	*Mono-cratie*
Arist-archie	Aristo-cratie
Olig-archie	*Oligo-cratie*
Dem-archie	Démo-cratie
An-archie	*Ana-cratie*
Parlement-archie	*Parlemento-cratie*

où nous avons souligné les termes inusités.

Chacun de ces termes peut être assez clairement défini ; par exemple :

Mon-archie. — Situation d'un pays où *le gouvernement* est entre les mains d'un seul.

Mono-cratie. — Situation d'un pays où *la puissance* est dans les mains d'un seul ; ainsi à une époque de la vie de César Rome fut dominée par une monocratie ; d'ailleurs est à peu près équivalent à ce mot le terme *césarisme*.

Arist-archie équivaut à peu près à Olig-archie, et Oligo-cratie à Aristo-cratie.

Il me paraît inutile d'insister.

Remarquons maintenant qu'un pays, qu'une nation, par le fait même de son existence, suppose une *archie* (fût-elle même précédée d'*an*) ; mais non pas forcément une *cratie*.

Considérons, par exemple, un gouvernement de droit divin : que la puissance émanée de Dieu soit répandue sur une tête ou sur plusieurs, ce sera une Monarchie ou une Aristarchie ; il est très possible qu'on ne perçoive alors aucune *cratie;* ainsi pourra n'exister ni Démocratie (ce fut le cas en France sous l'ancien régime), ni aristocratie, ni parlementocratie (comme il arriva sous le premier Empire). Bien plus, le monarque pourra n'être pas monocrate s'il est réellement respecté et obéi comme représentant de la Divinité ; tels semblent être les souverains de certains États d'Extrême-Orient ; l'idée de force, de puissance, n'a rien à faire dans leur domination.

En revanche, si, dans un pays, une *cratie* se manifeste, elle devra s'accorder avec une *archie;* mais, ce qu'il faut observer, *c'est qu'elle peut concomiter avec n'importe quelle des archies.*

Si nous regardons le tableau inscrit plus haut, il faut comprendre que toute combinaison d'un mot de la première colonne avec un mot de la seconde est possible.

Comme exemple, le plus paradoxal en apparence, considérons le cas d'un monocrate : il ne fonde pas forcément une monarchie et peut aussi bien remettre le gouvernement à une oligarchie ou à une parlement-archie ; ainsi fit César. En revanche, Napoléon, monocrate, s'érigea en monarque.

Aussi bien une démocratie ne se transforme pas forcément en dém-archie ; le peuple, le *dème*, peut par sa *cratie* élever telle ou telle *archie* : monarchie (ainsi une monarchie élective), parlement-archie (comme cela s'est produit dans notre pays même).

De manière générale, disons qu'il y a entre l'*archie* et la *cratie* une différence de même ordre qu'entre l'exécutif et le législatif : le parlement actuel est, au fond, exécutif vis-à-vis du *dème* qui lui a donné le pouvoir.

Cela me paraît d'accord avec ce qu'a écrit M. Borrell, que la démocratie ne se diminuerait en rien si elle remettait sa puissance entre les mains d'un monarque ; la démarchie n'est pas la démocratie, elle pourrait même ne pas naître d'une démocratie ; ainsi un monarque qui soumettrait tous ses projets au plébiscite, créerait, en fait, une démarchie.

Cependant on peut dire qu'en général — et nous l'expliquerons tout à l'heure — toute *cratie* tend à devenir *archie*, et l'histoire des révolutions se réduit à étudier la formation des *craties* et leur effort pour détruire les *archies* existantes et prendre leur place.

Laissant de côté cette observation, pour en revenir à la question que nous voulons étudier, et dont le domaine s'est trouvé élargi, nous dirons qu'actuellement, en ce point de notre analyse, une *démocratie* nous paraît être une *assemblée de peuple considérée comme assez forte pour participer à l'établissement d'un gouvernement*.

II

Nous n'avons étudié là qu'un des éléments de notre concept; extrayant l'idée de force, de force en action qui est renfermée dans *cratie,* il nous faut voir à qui appartient cette force ; quel sens nous attachons au mot *dème* dans démocratie. Nous l'avons considéré comme équivalent de *peuple :* mais ce mot-là est également vague. Une foule quelconque, ainsi la foule des sans-travail capable de tenir en échec un gouvernement, devra-t-elle être considérée comme formant une démocratie !

Ici, l'analyse littérale, du genre de celle que nous venons de faire, me paraît insuffisante ; dans l'interprétation du sens d'une telle racine, les sentiments individuels ne peuvent manquer d'intervenir. Le langage même semble imprimer à la syllabe *dème* des valeurs indifférentes selon le suffixe qui y est joint : tout le monde est d'accord sur cette valeur dans une expression comme *démagogie ;* valeur péjorative, le démagogue agissant sur le *dème* par la flatterie, par la promesse de satisfaire à ses plus mauvais instincts ; dans *démocratie,* certains voudront voir le même *dème,* d'autres verront un *dème* tout différent, mû par des instincts d'abnégation et de dévouement ; un *dème* ennobli. La même variabilité, remarquons-le, se présente dans le sens de la racine *Plèbe :* la Plèbe, — terme de mépris — c'est la foule irraisonnable, jalouse, ambitieuse de plaisirs ; c'est elle pourtant qu'on juge digne, par le *plébiscite,* de donner son avis sur les plus graves questions de gouvernement. Ainsi en est-il d'ailleurs du mot *peuple* selon qu'il se trouve dans *populaire,* ou dans *populace.* Ce sont de ces mots souples, capables de se plier à toutes les modalités du sentiment.

Il paraît donc nécessaire, pour indiquer le sens qu'on accorde à *dème,* de faire presque une déclaration de foi, ce qui est sortir de la métaphysique. L'attitude de la meilleure est, sans doute, d'adopter l'interprétation idéale, c'est-à-dire noble, la plus noble.

Le δῆμος, ç'a été l'assemblée des *citoyens libres* réunis sur

l'Agora et délibérant des intérêts de la *République*. Partant de ce sens historiquement premier, l'idée moderne du *dème* semble devoir s'éclairer.

Elle renferme :

1° L'idée de la liberté — politique, matérielle, mentale — de tous les citoyens d'une nation ;

2° L'idée que tout citoyen a un intérêt égal à voir s'accroître la grandeur de la République ; que, de plus, tout citoyen est également désintéressé de ses soucis individuels, eu égard à la conduite à tenir pour le plus grand bien de cette République ;

3° L'idée — ceci dans les temps modernes seulement, car il y a eu et il y a encore des *dèmes* restreints — que tous les naturels d'un pays en sont citoyens, c'est-à-dire ont mêmes libertés, même intérêt, sont susceptibles du même désintéressement.

Ainsi peut se concevoir un *dème* ayant de l'unité ; et, par cette interprétation idéale, se justifie la tendance qu'a toute démocratie à parvenir au suffrage universel, toutes les voix individuelles ayant même valeur.

Mais si nous croyons avoir ainsi quelque peu précisé notre concept, ne nous illusionnons pas et voyons ce qu'il y demeure de vague. Il dépend d'abord de l'idée de liberté à laquelle nous ne nous arrêterons pas ; il dépend encore bien plus de l'idée de *République* qu'il faudrait éclairer, ce qui n'est pas facile.

Bien entendu, nous n'entendons pas ici *République* en opposition à monarchie, mais comme équivalent d'intérêt national. Or, où est représentée cette République ? L'idée simple est d'en voir sinon l'image, du moins le diminutif, dans l'*archie* existante ; ainsi en était-il autrefois, et, sous l'ancien régime, un grand républicain était un homme qui servait bien le Roi ; ainsi en est-il chaque fois que l'*archie* se maintient dans un état d'équilibre, d'accord avec les *craties* qui se manifestent. Mais, quand une *cratie* s'organise en opposition à l'*archie* existante, on ne peut plus en juger ainsi ; la *République*, dans ces moments d'instabilité, n'est plus représentée ; elle ne l'est qu'en puissance dans l'esprit de la *cratie* qui lutte ; au fond, elle est un rêve, composé de ce qui est et demeure et demeu-

rera, diminué d'une part, accru de l'autre en imagination ; telle quelle, on peut dire cependant qu'elle existe et vaut aussi bien que définie et représentée, idéal pour la réalisation duquel les individus se sont unis.

Sera donc *démocratie* un groupement de citoyens libres, mus par un même amour de la République, soit existante, soit à élever, assez forts dans leur ensemble pour participer au gouvernement, et même seulement, parfois, pour le tenter.

Nous trouvons dans notre concept et l'idée de force, et l'idée du dévouement à un intérêt collectif déterminé ; ajoutons que la *qualité* de cet intérêt importe infiniment : ainsi ne méritent pas le nom de démocratie les troupes d'esclaves rassemblées sous Spartacus ; le méritent les multitudes qui, en 1871, firent la Commune de Paris.

III

La définition à laquelle nous parvenons diffère quelque peu de la définition communément admise. Cela ne doit pas nous surprendre ; nous avons jusqu'ici démonté le mot et analysé ses deux racines, puis fait la somme de ces racines ; or, un mot n'est pas la somme arithmétique de ses racines, il est en général plus que cela, il a un sens intégral.

Ce qui s'ajoute au mot démocratie, nous le verrons immédiatement en considérant le tableau que nous avons écrit au début ; négligeant la dernière ligne, observons que des deux mots formés avec le même préfixe un seul est en usage ; l'autre aurait dû aussi exister en raison ; s'il n'existe pas, c'est qu'en fait il s'est trouvé absorbé par son voisin ; aussi devons-nous comprendre qu'il est en quelque manière contenu dans ce voisin.

Le phénomène de cette absorption est digne d'être étudié (1) ; des deux racines *archie* et *cratie* une seule étant demeurée, nous devons penser que c'est la plus forte ; et cela en effet se

(1) M. C. Péguy, dans un cours qu'il fit à l'École des Hautes-Études sociales en 1905 sur le concept d'anarchie, a étudié fort en détail cette absorption.

vérifie. Ainsi mon-archie existe, mono-cratie n'existe pas ; cela est naturel : le roi tenant sa puissance par une sorte de délégation divine, le fait de sa force, de sa puissance temporelle, considérée indépendamment de son autorité, importe peu ; sans doute, mono-cratie, au contraire, aurait-il été en usage si dans le moment où se forma la langue française les royautés eussent été électives ; mais, par le fait même de sa puissance d'origine spirituelle, de son *archie*, le roi est fort temporellement ; donc *monarque* renferme *monocrate*. En sens inverse, le peuple s'étant toujours imposé par sa force, c'est le mot démo-cratie qui est en usage ; mais dans cette force alors réside aussi une puissance de commandement, de gouvernement ; la *cratie* tend à se transformer en *archie*. Aussi dém-archie est-il contenu dans démo-cratie ; et c'est là ce qu'exprime l'opinion commune en parlant du gouvernement du peuple par le peuple.

Mais je crois qu'accepter cette définition, c'est aller trop vite ; considérant notre tableau, nous ne devons pas dire qu'un mot a absorbé son voisin ; mais seulement qu'il tend à l'absorber ; ainsi le monarque tend à devenir monocrate, tâchant d'assurer par des défenses temporelles l'autorité acquise par naissance ; la démo-cratie tend à devenir dem-archie, à prendre pour elle-même les soins d'un gouvernement que jusqu'alors elle a conférés.

L'idée de dém-archie est donc seconde, postérieure à l'idée de démocratie ; on pourrait même dire qu'elle n'existe pas, sa réalisation étant rejetée bien loin dans l'avenir. Cependant, à des moments la démocratie fait œuvre de gouvernement : ainsi par le plébiscite, ou simplement en période électorale quand elle confère à quelques-uns le pouvoir ; c'est même alors que, réellement, elle se manifeste. Il serait donc utile, pour concevoir selon quels principes elle agit ou devrait agir à ces moments-là, de chercher comment peut être conçue cette démarchie idéale, par quelle voie, par quelle culture intérieure la démocratie y tendra. Ayant ainsi intégré le problème, une interpolation nous fixerait sur notre concept actuel ; c'est même là, je le crois, la seule méthode possible en ce cas.

Je n'entreprendrai pas cette intégration qui me paraît complexe, la définition de ce nouvel idéal que nous rencontrons

devant dépendre directement de celle des autres idéaux, *liberté, République*... que je n'ai pas tenté d'analyser. Cette question que je laisse de côté est, au fond, celle qu'a courageusement abordée M. Borrell ; et j'abandonne la recherche au point où il l'a prise, ayant tâché de me rendre compte de ce que contenait l'idée actuelle d'une démocratie actuellement réalisable, plutôt que d'acquérir une opinion sur l'idéal démocratique.

Pour me résumer : une démocratie me paraît être un groupement fort — cette idée de force étant primordiale — d'individus unis par un même sentiment républicain, tendant à établir une dém-archie ou, si on aime mieux ce mot, une cité socialiste.

M. Léon LITWINSKI

En sociologie, nous semble-t-il, on comprend la notion de la démocratie d'une façon différente que celle qui résulte des contributions de M. Ph. Borrell et de M. Gayraud, en suite de l'enquête ouverte par la Direction de cette Revue.

Conformément à sa conception et à sa méthode, le point de vue de la sociologie doit nous exposer la notion d'une réalité, comme par exemple celle de la démocratie, d'une manière la plus objective possible, en se vérifiant continuellement par des données historiques, ethnographiques et d'autres. Ainsi, en nous plaçant à ce point de vue, il est difficile de nous rallier aux exclamations de M. Borrell, comme par exemple celle-ci : « La Démocratie ignore la vertu du sang et la valeur de la force, elle n'a d'autre loi que la Raison, son autorité s'impose à tous, elle donne la liberté, elle fonde l'ordre, etc. » Il est évident que c'est de l'extase pure et simple?

L'une des premières questions qui peut se présenter à propos de la définition est celle-ci : est-il nécessaire, pour la compréhension d'une chose, de délimiter sa conception, en se tenant le plus strictement possible sur le terrain du sens usuel, c'est-à-dire de celui qui est attribué à la chose par l'esprit vulgaire?

M. Gayraud semble répondre expressément par l'affirmative,

en disant que prendre le terme de démocratie dans son sens « naturel » implique l'idée du régime politique de la souveraineté du peuple. A notre avis, le sens usuel qui est généralement obscur, mal défini, souvent multiple et contradictoire et en un mot défectueux, n'est nullement la règle et ne constitue rien qui doit être inconditionnellement respecté. A cet égard, il peut être considéré en quelque sorte comme anti-scientifique. Cela n'empêche pas que, pour une délimitation scientifique de la conception qui se distingue des autres par l'esprit de la classification, de la généralisation, de la systématisation et de la précision, il est toujours prudent et instructif de consulter le sens usuel.

Passons à la question principale. Il s'agit de répondre qu'est-ce que la démocratie? Pour bien le faire, notre réponse doit être la plus proche possible de la réalité, la notion de la démocratie doit avoir pour but d'expliquer le plus minutieusement possible la réalité même.

Nous croyons qu'il a un réel avantage de concevoir la démocratie comme *le produit d'une tendance qui se caractérise chez l'homme par la présence soit d'un besoin, soit d'un désir de ressembler à son semblable, malgré les différences qui les séparent* ou, pour être plus exact, qui les unissent.

La tendance en question est une tendance sociale par excellence, et elle se manifeste sous une multitude de formes et de combinaisons; et c'est à tort qu'on a l'habitude de restreindre la conception de la démocratie aux organisations politiques possédant soit le caractère d'égalité devant la loi, soit un autre. La notion de la démocratie comprend aussi d'autres modes d'associations, et, pour être bien comprise, elle doit être acceptée et envisagée plus largement et plus complètement qu'elle ne l'est en général.

L'idée fondamentale de la démocratie, c'est la notion de la similitude. Cette notion a trouvé un certain développement chez le professeur Giddings et, en France, chez G. Tarde, et elle devrait être appliquée à la conception de la démocratie.

Au point de vue de la détermination de la nature de cette tendance, deux considérations présentent un intérêt particulier en même temps que fondamental. En quoi consistent-elles ?

Les différences effectives entre les membres d'un même milieu sont infiniment plus nombreuses et plus grandes que les similitudes qu'ils reconnaissent comme existant parmi eux. Considérant ensuite ces similitudes mêmes, on remarque qu'elles varient en genre et en intensité suivant la position sociale occupée par l'individu ou le groupe ou une fraction quelconque de celui-ci, au sein du milieu social et suivant d'autres considérations encore. De sorte que l'objet des intérêts démocratiques dans une communauté n'est pas identique pour tous les membres. Les similitudes qui entrent dans la sphère de différentisme pour un individu peuvent parfaitement constituer la sphère d'indifférentisme pour un autre.

A propos de cette observation se pose une question intéressante, car on se demande si, en dégageant un moment statique dans une tendance démocratique donnée, on ne pourrait pas, au moyen d'une analyse des conditions d'existence de cette tendance, rapprocher la question que voici : pourquoi, chez un sujet déterminé, la tendance vers la similitude porte-t-elle sur un objet et pas sur un autre? Ces investigations entrent et intéressent aussi bien la sociologie que l'individuologie. Par ce moyen-ci, on pourra déterminer la signification et le rôle de tendances démocratiques dans le développement général de l'homme.

Une autre considération digne d'attention, c'est la question de limites générales d'utilité du mouvement démocratique. En effet, les tendances démocratiques ne sont pas irréprochables, elles possèdent, à notre avis, des limites assez nettement déterminées en dehors desquelles leur utilité change de signe. Quelle est la nature de cette limite ? Quand y aboutit-on ? La réponse est suffisamment précise. Nous considérons qu'on est sur cette limite chaque fois qu'on arrive à un état de choses où chaque progrès subséquent dans les tendances démocratiques risque de dépasser sa possibilité même. En d'autres termes, on peut dire que, dans certaines conditions déterminées, il y a ou il peut y avoir un certain montant déterminé des possibilités d'extensions démocratiques et qui ne peuvent continuer à s'accroître à moins de devenir nuisibles ou de pouvoir changer les conditions de leur existence, ce qui n'est

pas toujours réalisable. Cette observation se vérifie par l'étude des institutions sociales que rarement l'on rencontre purement et complètement démocratiques. C'est un fait qu'il importe de ne pas perdre de vue. S'il en est ainsi, ce n'est pas simplement pour contrarier les démocrates, mais parce que une certaine présence de l'esprit non démocratique en sein des institutions sociales trouve sa raison d'être dans l'utilité effective qu'il procure. La présence de cet esprit antidémocratique est souvent la solution la plus pratique (et l'on sait que celle-ci est adoptée par préférence à d'autres plus « nobles » peut-être et plus conformes à la dignité humaine) du fonctionnement efficace d'une institution. De sorte que si les tendances démocratiques peuvent être considérées comme la méthode du développement social, les mesures antidémocratiques peuvent l'être également.

Quant au degré de la similitude des membres d'une institution, elle varie suivant les institutions mêmes, c'est-à-dire suivant le genre de rapports sociaux que ces institutions ont pour but de régler. Ainsi un maître montre en général moins d'esprit démocratique vis-à-vis de son domestique que le professeur vis-à-vis de son élève, et la raison en est facile à comprendre.

L'énorme développement qu'a pris la démocratie dans ce dernier siècle et que l'on désigne souvent par démocratie moderne s'explique principalement, sinon exclusivement, par l'influence des causes connues sous le nom de révolution économique. Ces causes étaient excessivement favorables au développement de la démocratie. On s'aperçoit maintenant et on connaît suffisamment les bienfaits qui en ont résulté. Cependant, ce développement de l'esprit démocratique moderne n'était pas exempt d'influence défavorable. La décadence de la production au point de vue artistique est certainement un exemple frappant de l'influence de l'esprit démocratique moderne.

L'aristocratie intellectuelle en a aussi subi les conséquences. On serait tenté de voir l'effet de l'influence de l'esprit démocratique dans le dilettantisme moderne, dans l'inutilité d'une partie de la littérature scientifique et peut-être aussi dans la multiplicité extrême des... savants modernes.

SCIENCE ET RELIGION [1]

C'est une bonne fortune, — disons mieux, un bonheur, — pour les philosophes professionnels, et pour les lecteurs informés qui suivent avec intérêt la marche et l'orientation des divers courants d'idées philosophiques, que de trouver de temps à autre sur leur route une enquête exacte, suffisamment complète, bien au point en tout cas pour toutes les grandes lignes des questions posées, clairement et simplement conduite, sur tel ou tel des grands problèmes qui préoccupent ou passionnent les meilleurs esprits : tel est le cas pour l'important et remarquable travail que vient de publier, sur les rapports de la science et de la religion dans la philosophie contemporaine, un maître éminent, M. Em. Boutroux, particulièrement qualifié par ses travaux antérieurs pour nous communiquer, sur ce problème si élevé, d'utiles lumières.

Après une introduction, où sont brièvement et très nettement indiquées les diverses attitudes respectives de la religion et de la philosophie dans l'antiquité grecque, et pendant le moyen âge, et de la religion depuis la renaissance jusqu'à la période contemporaine, le livre comprend deux parties : dans la première sont étudiées les doctrines se rattachant à la tendance naturaliste, — celles de Comte, de Spencer, de Hæckel, le psychologisme et le sociologisme ; la seconde partie est consacrée à apprécier les doctrines à tendance spiritualiste, le ritschlianisme, l'apologie de la religion fondée sur les limites de la science et l'orientation donnée comme nécessaire de la science vers la religion, le pragmatisme et ses diverses formes, enfin l'ingénieuse théorie de W. James sur l'expérience religieuse. Une conclusion assez étendue indique les vues personnelles de l'auteur, qui s'efforce de distinguer de la science et de la religion l'esprit scientifique et l'esprit religieux, et de montrer qu'ils peuvent et doivent se concilier dans la vie réelle et concrète de l'homme qui réalise pleinement le type vraiment humain.

(1) *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, par E. Boutroux, membre de l'Institut, lib. E. Flammarion, in-12, 400 pages, 1908.

L'introduction montre bien, après un intéressant résumé historique jusqu'à la philosophie moderne, comment l'intellectualisme pur de Descartes conduit, par une irréprochable et fatale logique, à la philosophie du XVIIIe siècle, au rationalisme empirique et matérialiste, « foncièrement hostile aux croyances religieuses... et dont le caractère général est de considérer l'intelligence pure, séparée du sentiment, la connaissance claire et distincte, la science, comme devant suffire à assurer le perfectionnement et le bonheur de l'humanité (1) » : puis éclatent contre cette funeste tendance les éloquentes protestations de Rousseau, où « la spontanéité, la vie, la passion, l'action, les revendications ardentes du sentiment religieux, font violemment irruption dans cette littérature où trône l'esprit (2) », et de là sort la renaissance religieuse romantique au XIXe siècle avec Chateaubriand. D'où dualisme radical, absolue distinction de la religion qui relève du sentiment, et de la science dont l'instrument est l'intelligence.

Cependant, comme il est impossible de scinder la nature humaine en deux parties condamnées à rester sans communication, la séparation théorique aboutit en pratique à un conflit aigu, inévitable, puisque science et religion en fait prétendent régner sur tout l'homme : le moyen, en effet, de délimiter irrévocablement la frontière commune ? « elles se rencontreront, et la question s'impose de savoir comment se dénouera le différend (3) ». — Le grand effort d'A. Comte pour construire l'édifice de la philosophie positive, qui dans sa pensée tendait à la systématisation intégrale de la connaissance scientifique, devait l'amener tôt ou tard à chercher l'organisation de la sociologie : il y a, dit-il, une religion positive, fondée sur un *fait*, l'instinct religieux, « en vertu duquel l'individu peut vivre avec les morts, s'assimiler leurs vertus, et par là devenir capable de surmonter son égoïsme, et d'éprouver activement le sentiment social (4) ». Cette religion positive, c'est l'altruisme, ou religion de l'humanité ; et par là la religion se trouve incorporée à la science et absorbée en elle, le cadre de la connaissance scientifique étant d'ailleurs convenablement agrandi par cette annexion même : c'est une « synthèse de la science et de la religion, opérée au moyen du concept d'humanité (5) ». — M. Boutroux montre excellemment comment dans ce sys-

1. Page 25.
2. Page 28.
3. Page 39.
4. Page 63.
5. Page 73.

tème la science est singulièrement gênée, et comment la religion n'est pas moins à l'étroit que la science, parce qu'elles ont fait, l'une et l'autre, une mésalliance, et que à cause d'une radicale incompatibilité d'humeur, elles ne doivent pas songer à vivre ensemble en bonne intelligence. « Comte nous interdit de rien voir, de rien chercher, au-delà du monde que nous habitons ;... mais déjà Littré s'aperçoit que ce tout n'est qu'une île, entourée de toutes parts d'un océan, dont l'exploration nous est interdite, mais dont la vue nous est aussi salutaire que formidable » : qu'est-ce à dire, sinon qu'il faut admettre, « au-delà du monde donné que revendique la science, l'existence d'un autre monde, ouvert à nos désirs, à nos croyances, à nos rêves (1) » ?

Inconnaissable ? soit, répond Spencer : mais de cet Inconnaissable, réalité positive, puisqu'il est présent à notre pensée « non en tant que rien, mais en tant que quelque chose », nous pouvons avoir une conscience positive, quoique indéfinie. Les diverses formes de l'aspiration de notre être vers cet Absolu inconnaissable sont les religions : historiquement, l'embryon des religions est, au début, la croyance aux esprits, à leur puissance, à leur influence sur la vie humaine ; puis cette grossière croyance initiale s'est transformée (car la religion, comme tout ce qui est, est soumise à la loi d'évolution) jusqu'à l'éclosion des croyances religieuses modernes, plus spiritualisées et plus élevées. Doctrine contestable et contestée, remarque très justement M. Boutroux, qui dérive toute religion d'une illusion grossière et fausse et réduit à néant la valeur objective de l'idée religieuse (2) ; il attache, il est vrai, au point de vue pratique, c'est-à-dire de la direction morale de la vie, une importance considérable aux institutions religieuses, aux croyances à l'immortalité et à la rémunération future, en particulier. Il faut convenir que Spencer n'est pas (et comment pourrait-il l'être ?) absolument conséquent avec lui-même : c'est que, en effet, « la religion ne saurait consister purement et simplement dans l'affirmation et l'adoration muette d'un inconnaissable transcendant ;... l'homme est par essence un être qui se dépasse lui-même... et on ne saurait le mettre en présence de l'être d'où tout dérive, pour lui dire ensuite que de cet être il ne peut rien savoir, rien attendre (3) ». Et ici, nous trouvons deux pages excellentes (4), précises et pénétrantes, sur l'illégitimité de l'objectivisme

(1) Page 79.
(2) Pages 93, 97.
(3) Page 117.
(4) Pages 115-117.

absolu comme méthode : si nous ne pouvons arriver à déchiffrer objectivement la nature de l'absolu, n'est-ce rien que la détermination que nous en trouvons en nous-mêmes par notre vie intérieure, c'est-à-dire proprement religieuse?

L'équilibre stable que ne peuvent établir ni Comte ni Spencer, entre les exigences de la connaissance scientifique et celles de la pensée religieuse, Hæckel prétend le faire résulter du monisme évolutionniste : le dualisme subsistera, dit-il, « tant que la science négligera d'aborder les problèmes philosophiques (1) » : lorsque l'annexion de la philosophie par la science aura constitué sur des bases solides le monisme évolutionniste, on verra s'évanouir, comme les fantômes de nos rêves, les dogmes religieux de la création, de l'immortalité, et d'un mot toute croyance au surnaturel : alors le naturalisme intégral apparaîtra comme une vérité de fait, on comprendra que la substance animée universelle, matrice de toutes les formes d'existence cosmique, n'exclut pas Dieu, qu'elle est Dieu elle-même (2). — Mais l'homme n'est pas seulement une intelligence avide de science : il est au moins autant sentiment, et la science n'aura pas détrôné la religion tant qu'elle ne sera pas capable de donner satisfaction aux besoins du cœur humain ; n'est-ce pas une thèse bien chimérique que cette conception d'une philosophie scientifique comme substitut des religions? où Hæckel a-t-il prouvé que l'inférence scientifique est le seul principe d'interprétation de la raison? Il lui arrive d'ailleurs, comme à Spencer, l'aventure qui ne peut pas ne pas arriver à quiconque promet de tout ramener à la connaissance scientifique : il fait de la philosophie sans le savoir, comme un vulgaire métaphysicien. « Il est impossible de considérer sa philosophie comme un simple prolongement de la science... Son œuvre, très certainement, est philosophique en même temps que scientifique : mais les éléments philosophiques qu'elle renferme sont visiblement empruntés à la métaphysique dite dogmatique (3). » — « Il a érigé la science en philosophie, de manière à pouvoir par elle renverser les religions ; et il a ensuite érigé sa philosophie en religion, de manière à pouvoir la mettre à leur place. Et la fin, comme un principe hétérogène, a créé les moyens (4). » Nous entendons bien que le substitut des religions superstitieuses sera la morale scientifique, fondée sur l'idée de solidarité, à laquelle se ramènent tous les devoirs, et qui est

(1) Page 123.
(2) Pages 125, 127, 131.
(3) Page 145.
(4) Page 153.

le véritable point de suture de la théorie et de la pratique : mais ne confond-on pas ici sous le même mot deux choses, à savoir la solidarité physique ou connexion réelle entre des éléments donnés, et la solidarité morale ou idéale, dont les éléments ne sont pas des faits, mais des idées? Non, répond Hæckel, car « l'instinct, la conscience, les besoins moraux de la nature humaine, sont eux aussi des faits (1). » Eh bien ! non, des idées, c'est-à-dire des fins, ne sont pas des faits : « la justice et la bonté ne sont pas des faits objectifs et scientifiques..., puisqu'elles expriment la prétention qu'a l'esprit humain de corriger la réalité (2) ». Donc la morale scientifique manque des seules bases qu'admet et réclame la science, et la doctrine de Hæckel fait faillite à sa promesse.

Et pourtant, répond l'école psychologique, les faits religieux existent, seulement il en faut faire tout d'abord une étude et une analyse intérieures : cela fait, on verra apparaître les croyances et les rites, qui en sont les traductions et comme les prolongements objectifs. Au contraire, l'école sociologique voit dans les phénomènes religieux internes, dont le mysticisme est la forme la plus intense, « un retentissement plus ou moins vague et infidèle de la religion sociale dans les consciences individuelles (3) ». Les expressions de ces deux doctrines opposées se trouvent dans la *Psychologie des sentiments*, de M. Ribot, et dans l'*Année sociologique*, sous la direction de M. Durkheim. — Dans toutes les religions, disent les sociologues, on retrouve des dogmes ou croyances obligatoires, et des rites ou pratiques obligatoires : or, « la religion n'est autre chose que la société elle-même, imposant à ses membres les croyances et les actions que requiert son existence et son développement ; la religion est une fonction sociale (4) ». — Voilà donc deux nouvelles tentatives pour faire rentrer la religion dans la matière des sciences : mais, d'une part, la conscience, invoquée par le psychologisme, tourne le dos à la science ; et, d'autre part, si la religion n'est que la société idéale, c'est donc que la société, pour arriver à s'organiser, poursuit un idéal difficilement réalisable pour les consciences, et la conception de cet idéal semble bien l'effet, et non la cause, d'une inspiration religieuse (5). D'ailleurs, le respect de ces institutions sociales serait précaire comme les institutions elles-mêmes, si celles-ci ne reposaient que sur l'utilité ; mais si elles

(1) Page 163.
(2) *Ibid.*
(3) Page 180.
(4) Page 190.
(5) Pages 194, 196.

prétendent vraiment obliger les consciences, « c'est en tant que les sociétés réelles participent déjà, en quelque mesure, de cette société invisible, et tendent à s'y adapter (1) ».

Puisqu'il semble donc bien que la religion de la science ou la religion scientifique soit une irréalisable chimère, ne vaut-il pas mieux, pour le plus grand bien de la science et de la religion, maintenir rigoureusement entre elles une radicale distinction ? C'est la doctrine du dualisme, soutenue brillamment par l'école de Ritschl : et ici commence la seconde partie de l'ouvrage, celle qui traite des théories à tendance spiritualiste. — La religion, dit Ritschl, est affaire de croyance, non de connaissance : il oppose donc à la raison, non le sentiment religieux, mais — et c'est là son originalité — tout en s'inspirant toutefois d'Al. Vinet, l'histoire religieuse, c'est-à-dire la Révélation, telle que nous la montre l'étude objective de l'Evangile et de l'Histoire ; c'est à peu près aussi le point de vue auquel s'est placé le théologien protestant A. Sabatier.

La religion, selon Ritschl, réside exclusivement dans le sentiment, dans la vie intérieure, dans la communion des âmes en Dieu : elle ne peut donc se heurter à la science, qui est un système de connaissances théoriques, et elle y gagnera de se développer librement. Oui, mais n'y a-t-il pas un écueil visible, celui d'un subjectivisme sans contenu ? Plus de dogmes, plus d'églises, rien que la foi individuelle. Pour éviter cet écueil, « malgré qu'on en ait, on incorpore à la foi un élément objectif ou intellectuel dont, en effet, on ne peut se passer (2) », et voici reparaître la science sous une forme qu'on n'attendait pas, et pourtant inévitable.

Le danger, il est vrai, de ces heurts perpétuels entre la science et la religion, qu'elles s'efforcent de s'unir ou, au contraire, de se séparer, pourra sembler disparaître, au grand profit de l'une et de l'autre, si la science a la sagesse de comprendre qu'elle ne peut s'arroger le monopole de la connaissance absolue et totale : elle doit se résigner à admettre avec Dubois-Reymond qu'il y a des problèmes qui sont hors de la portée de l'expérience, dans l'ordre purement spéculatif aussi bien que dans l'ordre pratique. Toute science n'est, en définitive, que « l'hypothèse de relations constantes » entre des données, et le rôle du savant est d'interroger la nature d'après cette hypothèse (3) : les définitions, les théories, sont simplement, comme

(1) Pages 205, 206.
(2) Page 225.
(3) Page 236.

le montre M. Poincaré, des symboles, des approximations, que nous remplaçons au fur et à mesure que la complexité croissante d'un système, en disproportion avec la simplicité des principes, le rend inextricable. — Mais cette modestie de la science sera-t-elle plus favorable que la science qui se prétend absolue, au libre développement de la religion? La croyance religieuse, parquée en quelque sorte dans le domaine aux limites indéterminées que la science lui abandonne, se croira menacée par chaque progrès scientifique. La situation respective va changer, si la science est orientée vers la religion : « la science tend vers l'unité ; est-il donc arbitraire de dire qu'elle va vers Dieu ! » ? Cette vue se retrouve chez des penseurs comme E. Naville, A. Sabatier, Ol. Lodge. Les limites de la science seraient, sur tous les points et pour toutes les différentes sciences, « l'indication d'une réalité transcendante, sans laquelle ces limites elles-mêmes seraient incompréhensibles (2) ». Toutefois, n'y a-t-il pas toujours à redouter que la science, conquérante par nature, ne rêve de reculer ses limites ? et quand jugera-t-elle qu'elle doit s'arrêter ?

La question se trouve posée autrement avec la philosophie de l'action. Selon le pragmatisme, la science et la religion dérivent d'une source commune; pour faire la science comme pour croire religieusement, l'esprit agit ; or « une fin est nécessaire à l'action ; celui qui agit regarde en avant et regarde en haut (3);... et ainsi l'action révèle à l'homme la présence en lui d'une volonté initiale, supérieure à toutes les volontés qui se terminent aux choses de ce monde (4)». La science, c'est l'action sur la nature ; la religion, c'est l'action envisagée du dedans et appliquée au dedans ; et toutes deux se maximisent, en quelque sorte, en doctrines qui ne sont que des systèmes de symboles différents. — Mais, comme le remarque en termes si précis M. B..., peut-on appeler religion l'exercice d'une volonté qui se prend elle-même pour fin, « l'action, pour l'action, par l'action, la pratique pure, engendrant peut-être des concepts, mais indépendante elle-même de tout concept ?... N'est-ce pas une certaine croyance, liée à l'acte, qui fait de celui-ci un acte religieux ? Ce qu'on appelle un symbole et un véhicule n'est-il pas, en quelque manière, une partie intégrante de la religion (5) ? »

Le problème tout psychologique de la religion intérieure est repris

(1) Page 253.
(2) Page 265.
(3) Page 281.
(4) Page 282.
(5) Page 297.

par W. James : la vie religieuse est affaire d'*expérience* personnelle, et la valeur de l'émotion religieuse se reconnaît à ses fruits, c'est-à-dire à la sainteté ; la religion est ainsi à la fois utile et vraie, car « si la vérité, c'est ce qui est, ce qui subsiste et ce qui engendre, la religion est vraie (1) ». On peut objecter que l'expérience religieuse, toute subjective, n'est pas assimilable à l'expérience scientifique objective ; W. James répond qu'elle est « aussi utile et authentique que l'expérience scientifique, et même plus immédiate, concrète, étendue et profonde (2) ». — Il est très vrai que la situation ainsi faite à la religion en face de la science est très forte, puisque la religion est toute dans le sentiment, centre de la personnalité, tandis que la science a pour objet les phénomènes représentés ; mais, d'autre part, peut-on bien éliminer de la religion les dogmes, les rites, les traditions, sous prétexte que ce sont là des phénomènes objectifs ? Sans les éléments d'objectivité, le sentiment religieux peut être assimilé à un trouble psychique, et l'équation n'est pas certes facile à poser entre ces deux expressions : « Je sens en moi l'action divine » et « l'action divine s'exerce sur moi (3) ». En fait, il est fort douteux que l'expérience religieuse, comme le remarque Hœffding, puisse subsister dépouillée des éléments intellectuels, extérieurs et traditionnels ; « si le sentiment est l'âme de la religion, les croyances et les institutions en sont le corps ; et il n'y a de vie, en ce monde, que pour des âmes unies à des corps (4) ».

Tels sont, dit M. B..., les principaux épisodes de la lutte séculaire entre la religion et la science : c'est qu'il y a entre elles « une sorte d'incommensurabilité logique (5) » ; cependant, en y regardant de très près, il semble que le conflit soit plus précisément entre l'esprit scientifique et l'esprit religieux. Or, quelles que soient les ambitions de l'esprit scientifique, il ne peut suffire à tout : « L'être des choses déborde l'être que s'assimile la science, et l'esprit humain déborde les facultés intellectuelles qu'elle utilise » ; entre la science et l'être, entre l'objectif et le subjectif, il y a une zone moyenne où ces deux principes sont indiscernables (6). On reconnaît qu'on va dans le sens de la religion à mesure que les individus prennent les uns à l'égard des autres une valeur plus grande comme fins en soi ; il faut que

(1) Page 310.
(2) Pages 325-326.
(3) Page 331.
(4) Pages 337, 339.
(5) Page 343.
(6) Page 357.

chacun se suggère de considérer ses idées comme sérieuses, et grâce à cette « illusion », à ce « mensonge », on cherche à faire de l'existence un usage passable ; la volonté s'éprend de son objet idéal, qui est d'être le plus vraiment homme, au sens individuel et social du mot. La foi que suppose toute pratique, c'est le sentiment du devoir, et rien d'autre (1). — Mais, dira-t-on, c'est là confondre la religion et la morale : la morale suffit à la direction de l'humanité, et elle n'a que faire pour cela de la religion. — Non, répond M. B... : la religion « offre à la vertu humaine, pour l'aider à être et à s'élever, l'appui de la perfection divine ; ... elle est la communion de l'individu, non plus seulement avec les membres de son clan, de sa famille ou de sa nation, mais avec Dieu comme père de l'univers, c'est-à-dire en Dieu, avec tout ce qui est ou peut être... La religion commande l'amour, et elle donne la force d'aimer... Son empire étranger vient de ce que la foi est plus forte que la connaissance, la conviction que Dieu est avec nous plus efficace que tout secours humain, l'amour plus fort que tous les raisonnements (2). »

Toutefois, il semble que la religion peut subsister seulement à condition de rester en contact avec les idées, les institutions, les traditions, les croyances, qui représentent l'expérience de l'humanité, et dominent sa vie morale ? — En réalité, comme ces éléments sont variables, ils sont accidentels, non essentiels, par rapport à la religion : « Le Christianisme, en particulier, tel que l'enseigne le Christ, n'a ni dogmes ni rites ; affranchi du joug d'une lettre immuable et muette, ou d'une autorité qui ne serait pas purement morale et spirituelle (3), et rendu à lui-même ; il demande que l'homme adore Dieu en esprit et en vérité (4). » — Mais, supprimer de la religion tout élément objectif, n'est-ce pas la réduire à un je ne sais quoi qui se confond avec les imaginations de l'individu ? En effet, « l'inspiration religieuse se traduit par des conceptions qui... se présentent comme des révélations : ... elles n'opéreront dans le moi, elles n'existeront, que rapportées ainsi à une origine surnaturelle (5) ». Il y a un nécessaire « symbolisme religieux », dont nous ne pouvons avoir qu'une « connaissance confuse », et c'est là « le fondement de ce qu'on appelle les dogmes, élément intégrant de toute religion réelle (6) » : ce sont au-

(1) Pages 359-369, *passim*.
(2) Pages 373-374.
(3) Celle du Pape, sans doute ?
(4) Pages 375-377.
(5) Pages 380-382.
(6) Pages 383-384.

tant d'approximations de la conception d'un Être infini, infiniment un et harmonieux, réalisant en soi la perfection de l'être, « Dieu père, Dieu créateur et Providence » ; toutes ces notions ne peuvent être que « confuses et symboliques ». Aux dogmes s'ajoutent nécessairement des pratiques et des rites, qui, « transmises par tant de siècles et de peuples, sont des symboles incomparables de la perpétuité et de l'ampleur de la famille humaine (1) ». — Ce qui est le propre et le fond de la religion, et ce qui résiste à toute analyse comme un irréductible résidu, c'est qu'elle est une loi d'amour : « elle ordonne aux hommes de s'aimer en Dieu, c'est-à-dire de remonter à la source commune de l'être et de l'amour (2) ».

Et telle est la conclusion, qui nous paraît très belle et très élevée, de cette savante étude sur un des plus passionnants problèmes spéculatifs et pratiques tout ensemble, — le plus passionnant, peut-être, — du temps présent. Partout, nous trouvons des exposés merveilleusement clairs des doctrines, avec des discussions remarquablement impartiales, déliées et pénétrantes, sans être subtiles : clarté et profondeur, — qualités si rarement réunies, — vont de pair chez M... B., et tous ses lecteurs y sont assez habitués. — Nous permettra-t-il cependant de faire sur ses conclusions quelques réserves ? Non sur la nature exclusivement symbolique des dogmes et des rites dans les religions, et notamment dans le Christianisme (ce qui, d'ailleurs, conduirait à l'absolue équivalence des religions) : ce serait affaire à un théologien et non à nous. Peut-être, d'ailleurs, eût-il été préférable de ne pas soulever ici la question de l'origine surnaturelle des dogmes et de la révélation objective, puisque aussi bien le problème posé était celui des rapports ou de l'irrémédiable conflit de la science et de la religion dans la pensée et dans la vie de l'homme. Je ne sais si je m'abuse, mais il me paraît que la religion à laquelle se rallie M. B... est une religion de l'humanité plutôt qu'une religion théologique, ou, s'il préfère cette expression de Leibnitz, une théodicée : l'amour des hommes entre eux, l'acheminement progressif vers la paix et l'harmonie, l'avènement d'un *surhomme* plus beau et meilleur (toutes choses excellentes de soi), semblent être le tout de la vie religieuse, puisque la conception de Dieu en tant que « source commune de l'être et de l'amour » ne saurait être que « confuse et symbolique ». Aussi est-elle, à notre sens, trop symboliste et trop *agnostique*, cette prière que M. B... ajoute comme un complément nécessaire à la doctrine de

(1) Pages 387-390.
(2) Page 395.

Spencer, — et qui n'est en somme qu'une indépendante paraphrase du *credo* chrétien : « Prions et agissons, pour que ce règne supérieur de vérité, de beauté et de bonté, qu'entrevoit la raison humaine, ne soit pas un simple idéal, pour qu'il vienne à nous, pour qu'il se réalise, non seulement dans l'*Inconnaissable* et dans la région transcendante de l'absolu ; mais dans le monde où nous vivons, où nous aimons, où nous souffrons, où nous travaillons ; non seulement au ciel, mais sur la terre (1). » Il n'en reste pas moins un remarquable et utile effort pour revendiquer, en faveur de la religion, un domaine qui soit son bien propre, sur lequel ne puisse entreprendre la science, et dont la citadelle est le for intime de la conscience, de la conscience morale, entendue au sens le plus noble et le plus élevé du mot.

Ed. GASC-DESFOSSÉS.

(1) Page 118.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

Émile **MEYERSON** : *Identité et Réalité*. In-8°, VII-432 pages, ALCAN, 1908.

Présumant que l'ordre suivi par la pensée humaine dans l'élaboration des principes de la science doit correspondre à l'ordre suivi par la pensée inconsciente, l'auteur examine chaque problème en cherchant comment on l'a posé et résolu à diverses époques, et il fait preuve dans cette tâche d'une érudition profonde. Nous devons renoncer ici à donner une idée de l'intérêt qui s'attache, à ce point de vue, à l'ouvrage de M. Meyerson et nous borner à esquisser à grands traits un résumé de sa thèse.

On a souvent confondu l'idée d'ordre (principe de *légalité*) et l'idée de cause (principe de *causalité scientifique*). Une certaine école veut borner le rôle de la science à la découverte des *lois*, c'est-à-dire à généraliser les rapports entre les choses sans en chercher les *causes* ; elle lui assigne comme but exclusif l'économie de l'action, et prétend tirer les principes scientifiques de l'expérience seule.

Or, dans le passé comme dans le présent, on constate au contraire que la science ne parvient ni ne cherche à éliminer l'objet pour s'en tenir aux rapports, qu'elle ne renonce jamais à saisir les causes. Et, en effet, comme le sens commun qu'elle prolonge et perfectionne, la science implique toujours une métaphysique, c'est-à-dire une hypothèse sur la nature de la réalité ; et « la métaphysique pénètre la science tout entière, par la raison bien simple qu'elle est contenue dans son point de départ » (p. 349).

La science a pour but non seulement l'action, mais l'intelligence de la nature : elle suppose que la nature suit un ordre, et de plus que cet ordre est intelligible. Elle se base ainsi sur les deux principes de *légalité* et de *causalité scientifique*.

« La loi énonce simplement que les conditions venant à se modifier d'une manière déterminée, les propriétés actuelles du corps

doivent subir une modification également déterminée ; alors que, de par le principe causal, il doit y avoir égalité entre les causes et les effets, c'est-à-dire que les propriétés primitives, plus le changement des conditions, doivent égaler les propriétés transformées » (p. 30).

La causalité scientifique consiste à affirmer l'identité des choses à travers le temps : la loi ne postule cette identité des choses qu'à travers l'espace (dans le déplacement), et, vis-à-vis du temps, sa propre fixité, fixité du reste relative, mais qu'il est nécessaire de tenir pour absolue afin de mesurer le temps.

La causalité scientifique n'est autre chose que le principe de raison suffisante appliqué au temps. Et ce principe n'est qu'une expression du principe d'identité et consistant à égaler l'effet à la cause. C'est cette identité seule qui constitue pour nous l'intelligibilité des choses. Quand l'hétérogénéité entre la cause et l'effet se trouve irréductible, l'effet se conçoit comme produit par une volition. C'est alors le type de la causalité théologique qui constitue, avec la liberté et le miracle, un domaine que la science ne nie pas, mais où elle n'a pas d'accès. Pour rendre cette causalité saisissable, nous formons alors le concept mixte de causalité efficiente qui conserve l'hétérogénéité des termes, en éliminant la liberté. Et la science recourt à ce genre d'explication quand elle ne peut établir l'identité qui répond à la causalité scientifique. Enfin, là où la cause efficiente n'est pas saisie, on invoque provisoirement la finalité, c'est-à-dire la détermination du présent par l'avenir. Mais alors le besoin d'identité conduit à identifier la cause avec la fin, et à les rendre convertibles l'une dans l'autre, au sein d'un tout rigoureusement déterminé. La finalité ne peut jamais être éliminée de la science, mais son domaine recule à mesure que l'explication causale progresse.

La science tend toujours vers l'explication mécanique, c'est-à-dire vers la réduction de tous les phénomènes au mouvement : et cela en dépit des contradictions qu'elle implique. Car la constitution de l'atome (corpuscule ou point dynamique) et la communication du mouvement (choc ou action à distance) demeurent inexplicables. Ce ne sont pas les bases sensibles de notre connaissance qui nous imposent le mécanisme ; c'est sa valeur explicative au moyen de l'élément d'identité qu'il introduit à travers le changeant en substituant au divers une chose qui se déplace, mais qui demeure immuable à travers le temps. C'est là l'essentiel, et peu importe que la nature de ce quelque chose et le comment du mouvement restent incompréhensibles. Ce qui le prouve, c'est la faveur des théories électriques, expliquant tous les phénomènes par une chose absolument insaisissable

aux sens et qui, à raison de son absence de tout caractère, se prête à l'identification de tous les phénomènes et satisfait au principe de causalité.

Trois principes de conservation expriment la causalité scientifique : conservation de la vitesse ou principe d'inertie, conservation de la masse, conservation de l'énergie.

M. Meyerson remonte à leur genèse, retrace leur évolution et démontre qu'ils ne peuvent s'établir, ni *a priori*, ni *a posteriori*, mais qu'ils sont *plausibles*, parce qu'ils affirment l'identité de quelque chose de persistant à travers le changement (causalité scientifique).

Le principe d'inertie ne s'impose pas à l'esprit : il est basé sur la séparation des concepts de matière et de mouvement. Or, dans la nature, la matière paraît se mouvoir toute seule et jamais indéfiniment. Du reste, jusqu'à Descartes, la mécanique était fondée sur le principe que tout mobile tend à s'arrêter (sauf dans le mouvement curviligne), et cela parce que le mouvement était considéré comme un changement entre deux états qui le limitent. De nos jours, le mouvement apparaît comme un fait primitif, au-delà duquel nous ne découvrons rien de fixe, et alors son caractère, la vitesse, est considéré non plus comme une simple relation entre un parcours et une durée, mais comme une dérivée dont l'existence n'exige que l'instant et le point.

Le principe de la conservation de la matière s'est dégagé progressivement en cherchant dans la notion complexe de matière le caractère qui demeure identique : on a ainsi dégagé l'idée de poids, puis celle de masse, enfin celle toute récente de constante électrique. Et ainsi nous recherchons toujours à maintenir un élément d'identité au sein des altérations subies par les choses.

Le principe de la conservation de l'énergie, qui est l'extension du principe de la conservation des forces vives, a pour véritable fondement : que la « cause et l'effet doivent être identiques et interchangeables ». C'est seulement sur ce principe que repose la négation du mouvement perpétuel, négation qui ne s'impose nullement à l'esprit, comme l'histoire le démontre. Tandis que la masse est la propriété constante attribuée à un corps, l'énergie est la propriété constante attribuée à un système de corps. Mais cette constance n'est pas démontrable par l'expérience, et, comme le dit M. Poincaré, le principe de la conservation de l'énergie aboutit à dire : « quelque chose demeure constant ». C'est encore là un postulat de l'identité à laquelle se ramène la causalité scientifique.

Le postulat d'identité ne se borne pas à établir des principes de

conservation. « L'identité parfaite implique l'équivalence, c'est-à-dire la réversibilité. » Il faut que nous exprimions en quantité ce qui est conservé. Et bien que la nature nous offre un cours de phénomènes irréversibles à travers le temps, bien que nous ne puissions imaginer le renversement de leur succession sans la rendre inintelligible, la mécanique et la chimie postulent la réversibilité des phénomènes en éliminant l'influence du temps.

La science purement légale suppose les lois immuables et les choses variables. Mais la mécanique cherche dans les choses des rapports constants avec l'écoulement du temps, et quand elle les a découverts, elle transforme ces rapports abstraits en choses (telles que la force), afin d'établir la permanence non seulement dans les lois, mais dans les choses.

L'idée du continu est acceptée tant que le mouvement n'intervient pas ; mais le mouvement n'est tenu pour expliqué que lorsque nous le réduisons à une somme de petits repos : c'est là ce que fait le calcul infinitésimal.

Ce n'est pas l'expérience qui peut expliquer cette tendance de la science : car notre instinct de conservation exigerait la prévision des changements ; et la science tend au contraire, à mesure qu'elle devient plus rationnelle, à concevoir un « univers immuable dans l'espace et le temps, la sphère de Parménide, impérissable et sans changement » (p. 211).

L'unité de la matière a été l'idée dominante de la science jusqu'à Lavoisier. C'est sur elle qu'était fondée l'alchimie. Maintenant, au contraire, la chimie affirme que les corps sont composés d'éléments irréductibles et même que l'autonomie de ces éléments persiste au sein des combinaisons (on pourrait concevoir au contraire que les éléments se détruisent dans les combinaisons et qu'ils se reforment dans la dissociation). Malgré cette pluralité d'éléments, savants et philosophes tendent tous à admettre l'unité de la matière.

La causalité exigerait simplement la persistance des éléments ; et leur diversité n'expliquerait que mieux la variété des combinaisons. Ce n'est pas elle qui postule l'unité de la matière. Il ne s'agit plus ici d'expliquer le devenir en l'immobilisant dans l'identité à travers le temps ; on cherche à expliquer l'être en supprimant sa diversité à travers l'espace. L'esprit ne se contente plus d'une causalité temporelle, il veut une raison déterminante de ce qui est immuable. Pour cela il dépouille l'atome de l'impénétrabilité et de l'action à distance et le réduit à une fraction d'espace. Mais comme l'espace vide est insaisissable, on remplit l'espace avec un *éther* destiné à expliquer

toutes les qualités sans en posséder aucune. On arrive ainsi à une réalité éternellement identique à elle-même, dont les parties sont indiscernables. C'est la sphère de Parménide. Cette chose est cause ultime, mais ne peut se concevoir que comme cause de soi. Et si le mécanisme sous l'impulsion du principe d'identité conduit à ce néant, c'est « qu'il est impossible de trouver *cette cause* de soi ».

L'idée d'ordre et l'idée d'identité causale s'enchevêtrent pour élaborer la science, mais ne sont pas nécessairement liées. La notion de loi n'implique pas nécessairement celle d'un substratum constant à travers le temps. La plupart des philosophes l'ont cru parce qu'ils considéraient les propriétés d'un composé comme fournies par les éléments eux-mêmes. La chimie et la physique modernes tendent au contraire à établir que les propriétés résultent du groupement même et non de la nature des éléments.

Il pourrait y avoir une loi sans que rien en dehors de la loi ne persistât. Cette loi consisterait alors non plus dans le maintien de constantes (constantes seulement relatives alors à certains ordres abstraits de phénomènes), mais en une évolution progressive. Or, le principe de Carnot, fruit de l'expérience, répond justement à ce caractère et contredit l'identité causale. Il affirme que l'énergie se dégrade, que le cours des phénomènes n'est pas réversible et que la nature évolue. Il montre que l'effet contient quelque chose d'autre que la cause ; il révèle une distinction de valeur que l'opération ajoute à la cause pour produire l'effet. Mais la mise en équation escamote cette différence et révèle notre tendance invincible vers l'identité. Pour la rétablir on suppose que le principe de Carnot ne s'applique qu'à une partie de l'univers dans le temps ou dans l'espace, et qu'il existe des époques, des immensités ou des milieux infiniment petits où s'accomplit la reconstitution de l'énergie. Du reste, la découverte des mouvements browniens confirme cette dernière hypothèse.

Le principe de Carnot exprime ainsi la limite au-delà de laquelle la nature cesse de vérifier l'identité causale. L'égalité et la causalité ne nous sont pas imposées par l'expérience, qui révèle parfois le divers et le contingent. Elle est nécessaire seulement pour déterminer les modes d'application de ces deux principes. Elle ne vérifie que partiellement notre croyance à la loi et à l'identité causale, assez cependant pour nous garantir que la nature est partiellement intelligible, pour montrer qu'entre la nature et notre esprit il existe une certaine concordance. On est ainsi conduit à affirmer ou à nier le monde extérieur suivant qu'on s'appuie sur son accord relatif avec notre esprit ou sur l'imperfection de cet accord.

Si cet accord était complet, l'identité serait absolue dans la nature, et ce serait l'anéantissement du phénomène. Mais il subsistera toujours deux éléments de diversité qui resteront irréductibles *(irrationnels)* à l'identité, seule explicative, et qui limitent la mécanique, l'un du côté de l'objet, l'autre du côté du sujet. « Nous ne pouvons comprendre comment les corps peuvent agir les uns sur les autres », autrement dit l'*action transitive;* « nous ne comprenons pas non plus comment les mouvements peuvent en nous se transformer en sensation ».

On a pensé trouver dans le toucher un sens fournissant des données subjectives, mais son rôle consiste au contraire à introduire dans la mécanique les notions subjectives et inexplicables de choc et d'action à distance. Seule la théorie électrique donne un concept de la matière exempt de toute sensation en l'exprimant comme action transitive par la notion de courant.

L'action transitive, d'une part, la sensation et la volition, d'autre part, peuvent être considérés comme l'extérieur et l'intérieur d'une même réaction : la communication entre les substances, que seule la causalité efficiente pourrait expliquer.

La science ne fait que prolonger l'œuvre du sens commun qui poursuit déjà l'identité en substituant au changement perpétuel de nos sensations des objets fixes et qualifiés. Ces objets ne répondant pas à la permanence que nous leur assignons, la science les remplace d'abord par un petit nombre de qualités génériques auxquelles on ramène toutes les autres et que l'on constitue en objets (péripatétisme). Cela permet de multiplier les relations de quantité; mais la distinction des quantités distinctes détermine encore des barrières infranchissables. Le mécanisme les supprime en effaçant toute distinction qualitative. Il obtient aussi le maximum d'identité, en éliminant complètement la sensation et en se résignant à certaines contradictions.

— Cet aperçu, forcément très incomplet, du livre substantiel de M. Meyerson fera ressortir, je pense, l'idée dominante qui s'en dégage : la poursuite de l'identité pour expliquer toutes choses. Cette thèse est fortement établie tant par les preuves historiques que par l'analyse des concepts. Il semble cependant que l'assimilation de la causalité avec l'identité est une position excessive, qui retrace sans doute l'état d'esprit scientifique contemporain, mais qui n'est pas exacte, la causalité étant le principe transitif entre le principe d'identité et le principe de contradiction, et non la simple application de l'identité aux choses temporelles.

Ce caractère distinctif n'a pas échappé à l'auteur (cela ressort visiblement de la lecture de son ouvrage), mais il l'a tenu effacé, pour accentuer l'assimilation de la causalité avec l'identité. Peut-être faut-il voir là un artifice voulu pour rendre plus tangible la résistance qu'offre la nature à l'explication scientifique et pour mieux refléter l'état d'esprit dominant à l'heure actuelle.

Il y a lieu de croire que cette opposition tendrait à se résoudre si on mettait plus en évidence le lien établi par le principe de causalité entre le principe d'identité et le principe de contradiction.

F. WARRAIN.

II. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

R. P. HUGON : *Cursus philosophiæ thomisticæ*, t. IV, *Metaphysica*. 1 vol. in-8° de 256 pages. Prix : 4 francs. Paris, LETHIELLEUX, 1907.

Nous continuons à rendre compte du grand cours de philosophie thomiste du R. P. Hugon, O. P., à mesure que les volumes successifs sont publiés. Le quatrième volume, annoncé ici, commence la métaphysique. Mais que ce mot n'effraie pas le lecteur. Dans la langue actuelle de l'école, la métaphysique est une expression générale, comme la mathématique ; elle désigne l'ensemble de plusieurs sciences, de toutes les sciences qui s'occupent d'êtres immatériels, telles la psychologie, la théologie et l'ontologie. Le présent volume s'occupe de la psychologie, ou plus précisément des facultés immatérielles de l'homme, l'intelligence et la volonté. Ce sont des sujets qui, pour être abstraits, plus difficiles peut-être que cette ontologie si dédaignée par les modernes, offrent un puissant intérêt. Ils touchent en effet à des questions capitales et tout à fait actuelles, l'origine des idées pour l'intelligence et la liberté pour la volonté.

Le traité de l'intelligence est divisé en quatre questions, subdivisées chacune en plusieurs articles.

Nous ne nous arrêterons pas à quelques définitions préliminaires sur lesquelles tous les scolastiques sont au fond d'accord. Relevons seulement au passage une protestation nettement formulée contre la prétention de confondre avec la conscience l'ensemble des actes intellectuels. Dira-t-on qu'il n'y a là qu'une différence de nom ? Cette différence est pratiquement très importante. Elle favorise cette opinion si dangereuse que tout ce que nous connaissons ce sont nos

actes intérieurs, et que l'extérieur ne nous est connu qu'indirectement par inférence tirée de ces actes.

L'idée est très bien définie, la ressemblance vitale de l'objet conduisant l'esprit à la connaissance de l'objet lui-même. On l'appelle ordinairement, en terminologie scolastique, l'espèce intelligible.

L'origine des idées a été l'objet de bien des systèmes dans la philosophie moderne. Après avoir solidement réfuté tous ces systèmes, depuis l'innéisme de Platon jusqu'à l'empirisme de Hume, l'auteur expose le système scolastique.

Il est des points sur lesquels tous les scolastiques sont d'accord. Tous professent que toutes les idées viennent des sens. Tous professent que la sensation par elle-même est inapte à devenir une notion intellectuelle. Tous professent qu'en prenant les données sensibles à son compte, l'intellect leur fait subir une transformation profonde. Mais on discute, même entre scolastiques, même entre partisans de saint Thomas, en quoi consiste cette transformation et ce qu'est cet intellect qui l'opère.

Saint Thomas a employé le terme d'illumination ; ce n'est là qu'une métaphore. Que veut dire cette métaphore ?

Cajetan pense que l'intellect, se trouvant uni à l'image dans l'être humain, l'éclaire de sa lumière et la fait apparaître au monde intelligible, comme la lumière physique éclaire des corps opaques. L'opinion du Ferrarais ne diffère guère de la précédente que par le mode d'exposition, Bannez voit dans l'illumination une motion par laquelle l'image devient un instrument de la puissance intelligible.

Le P. Hugon se prononce pour l'opinion de Bannez. Elle est peut-être la plus soutenable au point de vue de la discussion scolastique. Mais on nous permettra de trouver qu'au point de vue de la mentalité moderne, aucune n'est très satisfaisante. Nous voulons aujourd'hui des idées précises, des idées qui nous représentent des faits. Quel est le fait caractérisé par cette transformation ? L'auteur veut bien faire allusion à une discussion que nous avons soutenue il y a quelques années contre l'abbé Bernies pour défendre l'intellect agent ; nous avons senti alors toute la difficulté qu'il y a à le faire, quand on est dans l'impossibilité d'indiquer la nature précise de la transformation subie par l'image sensible. Nous avions bien notre idée, mais si nous l'avions risquée, nous aurions eu affaire non seulement à M. Bernies, mais à une foule de scolastiques qui ne comprennent le thomisme qu'en se renfermant littéralement dans les formules du maître. Ces formules disaient certainement quelque chose aux grands hommes

du XIIIe siècle. Ils n'étaient pas gens à se contenter de phrases creuses. Mais que leur disaient-elles ? Voilà ce qu'il importe de retrouver.

Il y a aussi de grandes discussions sur la nature de l'intellect agent. Plusieurs ont dit avec Cajetan que l'intellect agent est simplement la puissance intellectuelle considérée comme propriété de l'âme. Le P. Hugon s'en tient à l'opinion commune que l'intellect agent est une faculté spéciale réellement distincte de l'intellect possible. Il se fonde sur une déclaration de saint Thomas qui paraît très expresse. Remarquons qu'il y a une déclaration d'Albert le Grand qui semble aussi très expresse, ce qui n'empêche pas de le compter parmi les partisans de l'autre manière de voir.

La connaissance des particuliers par l'intellect est encore une question très délicate. En effet, la transformation effectuée par l'intellect agent ne peut atteindre tous les éléments de l'image, celle-ci contient la trace de conditions individuelles qui ne sont pas appropriables par l'intellect. L'idée ne représente donc que le caractère spécifique et universel. Elle ne peut faire connaître que l'universel, c'est-à-dire ce qui n'existe point comme tel dans la nature des choses. L'opinion de saint Thomas est que l'intellect atteint le singulier en se reportant à l'image qui a été tirée de l'objet. C'est l'opinion généralement adoptée et que recommande le R. P. Hugon.

On le voit, il y a encore bien des difficultés dans la philosophie scolastique, nous la préférons néanmoins à toute autre. Elle est plus voisine que toute autre du sens commun, plus conforme aux faits. Ses difficultés viennent surtout de l'effort colossal fait par les génies du XIIIe siècle pour creuser les questions jusque dans les derniers fonds. Les théories modernes, au contraire, sont superficielles, négligent une grande partie des faits et mènent non plus seulement à des difficultés dialectiques, mais à de véritables dangers pour la raison humaine.

La seconde partie du grand travail du R. P. Hugon touche à la volonté et particulièrement à la question de la liberté humaine. On sait que le déterminisme a aujourd'hui la vogue ; cette erreur ne résisterait pas, ce nous semble, à l'argumentation vigoureuse de l'auteur en faveur de la liberté. Comme il le fait très bien observer, l'acte libre n'est pas un effet sans cause. Il implique une première cause, l'attrait du bien sur toute volonté créée. La liberté n'existe pas vis-à-vis du bien connu comme tel, elle n'existe que sur les moyens de le réaliser. Pour les moyens les motifs ne manquent pas. Pourquoi préférer un moyen à un autre ? C'est qu'en tenant compte des circonstances, il mène au bien plus vite et mieux. Si deux moyens paraissent

égaux, on cherche un motif auxiliaire. Si on ne le trouve pas, ce qui est rare, eh bien ! le désir d'atteindre le but est un motif suffisant pour prendre un des moyens à portée. Mais c'est la volonté qui porte l'intelligence à chercher les motifs ; c'est elle qui abrège ou prolonge la recherche ; c'est elle enfin qui inspire les derniers jugements pratiques. Elle reste donc toujours maîtresse d'elle-même, en quoi consiste essentiellement la liberté.

Cte DOMET DE VORGES.

Paul HENSEL : *Rousseau.* 1 vol. in-12, de la collection *Aus Natur und Geisteswelt*, 122 pages, B.-G. TEUBNER, Leipsig, 1907.

Le petit livre de M. Hensel n'a pas pour objet de nous apporter une nouvelle interprétation de l'œuvre de Rousseau ; c'est plutôt un essai de vulgarisation, d'ailleurs très clair et bien informé et qui répond excellemment au but que se propose la collection éditée par la maison Teubner. Ce n'est point une biographie, mais une vue d'ensemble, une appréciation (*Würdigung*) du rousseauisme par un esprit moderne et impartial. — M. Hensel étudie d'abord l'homme, puis sa philosophie de l'histoire et sa philosophie du droit, ses théories pédagogiques, la *Nouvelle Héloïse* et sa philosophie de la religion. Le parallèle de Rousseau et de Voltaire est excellent, et leur opposition est très finement indiquée. Tous deux sont des grands hommes, mais de type bien différent : Rousseau est original, il inaugure une époque, Voltaire ferme un siècle et complète une pensée déjà esquissée ; l'un est classique, l'autre romantique. Voltaire est le maître de l'*Aufklärung ;* c'est le soleil à la fin du jour, tandis que Rousseau est une étoile encore environnée de brouillards qui annonce une nouvelle aurore. — Signalons encore l'importance attribuée aux *Confessions*. Ce n'est pas involontairement que Rousseau a consacré une grande partie des *Confessions* à ses souvenirs d'enfance. La vie de l'enfant est une vie plus sentimentale, plus primitive que celle de l'adulte, et Rousseau a toujours vécu par le sentiment. Si la conduite de Rousseau est souvent inexplicable, c'est que Jean-Jacques est toujours resté enfant ; le monde fut pour lui un monde de rêves. Son œuvre la mieux venue, la *Nouvelle Héloïse,* est précisément une œuvre de sentiment, une œuvre « de joie et d'amour ». Autre caractéristique intéressante : Rousseau a toujours vécu dans le présent, faisant sans doute des rêves d'avenir, mais sans se préoccuper sérieusement de leur réalisation.

En somme, ce petit livre, clairement écrit, se lit avec plaisir. Nous regrettons seulement que M. Hensel n'ait pas songé à utiliser la récente interprétation de Rousseau qui a été donnée l'an dernier par MM. Jules Lemaître et Pierre Lasserre.

E. D.

Adolphe BOSCHOT : *Un romantique sous Louis-Philippe. Hector Berlioz.* 1 vol. in-16 de 672 pages, Plon, Paris, 1908.

Il est bien difficile de donner une analyse même approximative du livre de M. Boschot. Une biographie se raconte, mais ne se critique pas. Il faudrait suivre pas à pas le héros et recommencer en raccourci l'histoire de sa vie.

Disons simplement qu'après avoir posé dans une préface intéressante les règles que doit suivre tout biographe psychologique, M. Boschot, dans ce second volume sur Berlioz, n'a pas violé ces lois. Comme dans son premier volume intitulé : *La Jeunesse d'un Romantique*, l'auteur suit pas à pas son héros, jour par jour, presque heure par heure, et en même temps qu'il éclaircit certains points, réforme des dates, etc..., il nous fait assister à l'évolution de ce captivant génie. M. Boschot aime celui dont il nous donne une vie si détaillée. Aucun des menus événements de cette existence mouvementée n'est négligeable ; aussi la physionomie morale et psychologique de Berlioz est-elle mise en pleine lumière.

Çà et là des aperçus ingénieux sur la mentalité romantique et le règne de Louis-Philippe, des descriptions charmantes de personnages et de paysages, des anecdotes habilement commentées, mettent leur note gaie et font lire ce livre volumineux sans fatigue.

M. Boschot suit Berlioz jusqu'en décembre 1842. Dans un troisième et dernier volume intitulé : *Le Crépuscule d'un Romantique*, l'auteur achèvera la redoutable tâche qu'il a si heureusement commencée.

T. de VISAN.

III. — PSYCHOLOGIE

C. MILVAUX : *Essai de psychologie nouvelle. La genèse de l'esprit humain.* 1 vol. in-8° de 163 pages. Prix : 4 francs. Paris, Schleicher frères.

Il est très facile de déclarer qu' « il n'y a pas beaucoup plus de différence entre Diane et la lune qu'entre cette philosophie ancienne

qu'on enseigne au collège et qui a été universellement adoptée jusqu'à nos jours et la philosophie réelle ». Soit, mais il n'est pas très facile de décrire exactement la lune, il l'est encore moins de fonder une psychologie vraiment « nouvelle ». Et, malgré les prétentions de l'auteur, fièrement inscrites sur le frontispice de son ouvrage, il n'a réussi qu'à suivre des chemins battus et à rajeunir de vieux oripeaux sans faire de découverte sensationnelle. Voici en gros la thèse : l'auteur admet que toutes les facultés humaines s'expliquent par la mémoire, l'homme n'étant que l'agent le plus perfectionné de la sensibilité qui est dévolue à tous les corps, et plus particulièrement de la mémoire qui se manifeste dans toute la matière organique. La vie psychologique n'est donc qu'une manifestation de la vie organique, passée de l'état d'inconscience à l'état de conscience, et l'homme vit de la vie intellectuelle de la bête. N'est-ce pas un vieil air : combien il est aisé de broder des variations sur ce thème, et de reconstruire tout l'ouvrage, sans l'avoir lu !

Cependant l'auteur a réfléchi, et il ne manque pas d'une certaine originalité. Malgré la faiblesse de ses arguments, il a une prédilection marquée pour le « sens musical », qui dénonce un musicien, et ses considérations de critique littéraire révèlent des connaissances étendues et une certaine sagacité. Brisant l'ancienne distinction des facultés, M. Milvaux admet que les facultés dominantes de l'homme sont l'instinct d'idéalisation, l'instinct moral, l'instinct tactique et l'instinct pratique : l'intelligence, la mémoire, l'imagination, n'étant que des centres seconds d'activité commandés par ces instincts premiers. Il étudie donc successivement, dans l'esprit qu'on devine : le sentiment religieux, le sentiment moral, le sentiment littéraire, l'instinct tactique, la faculté d'imitation, le sens du ton et de la forme. Plus d'une remarque intéressante à glaner ; cependant j'ai éprouvé quelques déceptions : je m'attendais à une étude curieuse sur l'instinct tactique, et j'ai cherché en vain... sa définition. Sous cette rubrique alléchante, l'auteur range bien des manifestations diverses de l'activité (ruse, combinaisons, dialectique et rhétorique, génie guerrier, etc.) ; le chapitre sur le sens du ton et de la forme se placerait naturellement à la suite du chapitre sur l'instinct tactique. Des considérations assez solides sur la faculté d'imitation, qui « joue dans l'humanité et dans le règne animal un rôle si considérable qu'on peut dire qu'il n'y a pas d'intelligence où il n'y a pas d'imitation ». Cela avait déjà été dit, mais M. Milvaux a raison d'y revenir et d'insister.

Je ne m'attarderai pas à discuter les conclusions de l'auteur, que j'ai formulées au début, sur la distinction de l'homme et de la bête : le traité de Bossuet est encore d'actualité. La finale de l'ouvrage est peu

scientifique : passe encore de dire que le discernement de l'humanité augmente constamment, mais il ne s'ensuit pas que « le surhomme » apparaîtra enfin.

F. M.

Henri CHATELAIN : *Recherches sur le vers français au XVe siècle.* 1 vol. in-8°. CHAMPION, 1908.

C'est en préparant une édition du *Mystère de Saint-Quentin* que M. Henri Chatelain a été amené aux recherches sur la métrique française au xve siècle. Je ne connais rien de plus judicieux, de mieux présenté, que cette thèse de doctorat où la *poétrie* de nos vieux lyriques est minutieusement étudiée. L'auteur a dû se livrer à un travail énorme de dépouillement de textes, et ses observations, qui portent sur les textes les plus divers de l'époque, constituent une précieuse contribution au trésor de notre vieille langue française et de la philologie contemporaine.

M. Chatelain commence par l'étude des faits généraux de phonétique au xve siècle. « Les rimes du xve siècle, dit-il, sont de nature à étonner souvent un Français du xxe siècle. » Certains sons, que nous distinguons aujourd'hui, étaient proches alors. C'est une occasion pour l'auteur de noter les différences d'articulation entre les générations, les provinces et les individus. Le choix des mètres est de même caractéristique au xve siècle. Le vers de huit syllabes est de beaucoup le plus fréquent. Le vers de six syllabes ne paraît guère avant le xve siècle. Après le vers de huit syllabes, ce sont les vers de dix et de sept syllabes que nous trouvons le plus employés. Quant au mélange de mètres, « c'est le mariage du vers de sept au vers de trois syllabes d'abord, puis, en fréquence légèrement moindre, celui du vers de huit au vers de quatre, et celui du vers de dix au vers de quatre, qui se présentent avec une égale constance. »

M. Chatelain s'occupe tour à tour du cadre de la strophe, du jeu des rimes dans la strophe, des traditions et innovations. Ce travail, nécessairement aride, fait honneur à la patience du chercheur comme à la science du linguiste.

T. DE VISAN.

IV. — EXÉGÈSE

Émile BAHIN : *Les témoins de Jésus et leurs témoins.* 1 vol. in-8° de XIX-598 pages, BERCHE et TRALIN, Paris, 1908.

« D'où viens-tu ? où vas-tu ? pourquoi es-tu ici-bas ? A ces questions, les plus importantes de toutes, la science aujourd'hui ne donne pas plus de réponse qu'elle n'en donnait il y deux ou trois mille ans. » Ainsi s'exprime Harnack à la dernière page de son *Essence du Christianisme.* Si donc la science est impuissante à nous renseigner sur ces problèmes capitaux, la religion seule peut nous offrir une solution, et, entre toutes les religions, le christianisme.

Est-il vrai que Jésus, le fondateur du christianisme, ait répondu nettement à ces questions et nous ait donné un enseignement irréfutable ? Il a répondu, en effet, de vive voix et s'est expliqué sur tous les problèmes qui constituent la vie. Mais sa parole est-elle digne de foi ? « Oui, s'il est Dieu... et si sa réponse nous est parvenue telle qu'elle est sortie de sa bouche. Ces deux conditions sont nécessaires et suffisantes. La première est remplie si Jésus a fait des miracles... La seconde... si ceux des auditeurs de Jésus qui ont mis par écrit ou transmis ses paroles ou ses actions, les ont rapportées fidèlement. »

L'auteur, dans l'œuvre importante qu'il a entreprise, s'est proposé de montrer que les témoins de Jésus et leurs témoins remplissent bien les conditions exigées par les lois de véracité des témoignages *nec deceptor, nec deceptus.* M. Bahin a consacré à chacun de ces témoins une notice, puis montre ce que chacun d'eux savait du Nouveau Testament, ce qu'il pensait de Jésus et de sa mission, enfin ce qu'il a raconté des persécutions auxquelles ses coreligionnaires et lui furent en butte à cause de Jésus.

Inutile de vanter l'actualité et la nécessité d'un pareil livre où l'auteur, sobrement, en historien averti, montre quelle vérité se dégage du Nouveau Testament, lequel, depuis la fin du Ier siècle, n'a pas subi de changement *grave* de nature à nous tromper sur la mission de Jésus. Les témoins de Jésus et leurs témoins ont donc transmis les miracles et la doctrine de Jésus tels, au fond, qu'ils les avaient reçus.

T. DE VISAN.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES [1]

Ossip-Lourie, professeur à l'Université nouvelle de Bruxelles : *Croyance religieuse et croyance intellectuelle.* 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50, Félix Alcan, éditeur.

La table des matières de ce nouvel ouvrage permettra mieux que tout commentaire de comprendre son intérêt particulier.

Première partie. Ch. Ier. *La croyance surnaturelle et la croyance intellectuelle.* — Ch. II. *La théologie et la science.* — Ch. III. *Le mysticisme religieux et le mysticisme intellectuel.*

Deuxième partie. — Ch. Ier. *Le christianisme et la morale.* — Ch. II. *La morale, la religion et la métaphysique.* — Ch. III. *La morale intellectuelle.*

Troisième partie. — Ch. Ier. *Le pessimisme et l'optimisme.* — Ch. II. *L'immortalité « supra terrestre » et la survivance.* — Ch. III. *La finalité.*

Les idées maîtresses du livre, inséparablement unies les unes aux autres, aboutissent à une conception optimiste de la vie.

Auguste Comte : *Cours de philosophie positive,* tome II. — *Philosophie astronomique* et *philosophie physique.* 1 vol. in-8° de 380 pages. Schleicher frères, éditeurs, 61, rue des Saints-Pères, Paris.

Le tome II de l'œuvre capitale de l'illustre philosophe français vient de paraître en édition populaire. Il s'élève à des considérations philosophiques sur tous les problèmes généraux que suscitent l'astronomie et la physique. Il examine successivement les méthodes d'observation en astronomie, les phénomènes géométriques des corps célestes, le mouvement de la terre, les lois de Képler et leur application à la théorie des mouvements célestes, la loi de gravitation, la statique et la dynamique célestes, l'astronomie sidérale, ainsi que toutes les questions de physique, telles que la horologie, la thermologie, l'acoustique, l'optique, etc.

J. Guibert, supérieur du Séminaire de l'Institut catholique de Paris : *Les croyances religieuses et les sciences de la nature.* In-12, 320 pages; 3 francs ; franco, 3 fr. 25. Librairie Gabriel Beauchesne et Cie, rue de Rennes, 117, Paris-VIe.

(1) Pour la rapidité de l'information et en attendant le compte rendu détaillé qui pourra en être fait, nous publions une note bibliographique des livres qui nous sont envoyés. Ces notes ne sont qu'une annonce et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

Ce volume contient les huit conférences apologétiques professées par M. Guibert à l'Institut catholique, durant l'été 1907. L'auteur y a ajouté, en appendices, trois petits articles sur le même sujet, précédemment parus dans la *Revue pratique d'apologétique*.

Ce nouvel ouvrage de M. Guibert sera une riche mine à exploiter pour les conférences publiques et les cercles d'études.

George Fonsegrive : *Regards en arrière*. 1 vol. grand in-16. Prix : 3 fr. 50 ; franco, 5 francs. Bloud et Cie, éditeurs, Paris-VIe.

M. Fonsegrive réunit dans ce volume les Préfaces que, chaque année, il écrivait dans la *Quinzaine* depuis que la direction de cette revue lui fut confiée jusqu'à sa disparition. Il ne sera pas difficile à ceux qui, d'après la marche des affaires du passé, espèrent juger de leur direction dans l'avenir, de repasser, à travers ces écrits auxquels, pour leur conserver leur caractère de témoignages, on a laissé leur forme toute spontanée et toute vibrante encore des émotions journalières, l'histoire des efforts de quelques écrivains qui espéraient, tout en faisant une œuvre féconde en fruits chrétiens, travailler au bien de leur pays.

La première de ces préfaces a été écrite en novembre 1897, et la dernière, intitulée : Épilogue, le 16 mars 1907.

Ch.-Albert Sechehaye, privat-docent à l'Université de Genève : *Programme et méthodes de la linguistique théorique; psychologie du langage*. 1 vol. in-8° de xx-267 pages ; 7 fr. 50.

Si l'on considère le but que M. Sechehaye s'est proposé en écrivant son essai intitulé *Programme et méthodes de la linguistique théorique*, on peut ranger cette œuvre, malgré ses proportions plus restreintes, à côté de celles que nous venons de nommer. L'auteur cherche d'abord à situer la science théorique du langage en général dans la hiérarchie des sciences à la place qui lui revient de droit ; puis il organise cette science en la divisant en un certain nombre de disciplines qui se succèdent en s' « emboîtant » les unes dans les autres, et avec lesquelles on passe par une progression naturelle du problème le plus simple au problème le plus complexe. Dans ce but, il analyse le fait de langage en ses facteurs constitutifs. Il distingue la part qui est du ressort de la psychologie individuelle et la part qui est du ressort de la psychologie collective. Il montre comment par ses attaches organiques avec ces deux sciences, l'étude du langage devient partie intégrante de la science de l'homme et des sociétés humaines. Continuant son analyse, D. Sechehaye s'attache à formuler nettement certaines distinctions essentielles dans l'étude du langage organisé. Il oppose, d'une part, les états du langage à leurs évolutions, et d'autre part son aspect matériel ou phonique à ce qu'il appelle sa « forme abstraite ». Chemin faisant, il présente une critique de l'ouvrage de Wundt à l'égard duquel il formule des réserves fondamentales et précises, et il aborde tous les problèmes essentiels qui préoccupent les linguistes.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Ed. THAMIRY. — *Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux.* Un vol. in-16 de XXXVIII+308 pp. Bloud, Paris, 1908.

Eugène de ROBERTY. — *Sociologie de l'action.* Un vol. in-8° de XI+355 pp. Alcan, Paris, 1908.

A. HANNEQUIN. — *Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie.* Deux vol. in-8° de 300 pp. environ. Alcan, Paris, 1908.

Gabriel MELIN. — *La notion de prospérité et de supériorité sociales.* Broch. de 64 pp. Berger-Levrault, Paris, 1908.

Paul DUMONT. — *Nicolas de Beguelin.* Un vol. in-8° de 212 pp. Alcan, Paris, 1908.

George FONSEGRIVE. — *Regards en arrière.* Un vol. in-16 de 345 pp. Bloud, Paris, 1908.

J.-M. BALDWIN. — *La pensée et les choses. La connaissance et le jugement.* Un vol. in-8° de XVII+500 pp. O. Doin, Paris, 1908.

G. REVAULT D'ALLONNES. — *Les inclinations. Leur rôle dans la psychologie des sentiments.* Un vol. in-8° de 228 pp. Alcan, Paris, 1908.

Paul SOURIAU. — *Les conditions du bonheur.* Un vol. in-18 de 348 pp. Armand Colin, Paris, 1908.

L. VIALLETON. — *Un problème de l'évolution.* Un vol. in-8° de 244 pp. Coulet, Montpellier, 1908.

Dom DU BOURG. — *Huysmans intime.* Un vol in-16. Librairie des Saints-Pères, Paris, 1908.

Essays Philosophical and Psychological. In honour of W. James. Un vol. in-8° de 610 pp. Longmans, Green and Co. New-York, 1908.

Dott-José INGEGNIEROS. — *Nuova classificazione dei Delinquenti.* Un vol. de 80 pp. Remo Sandron, Milano, 1907.

Otto GILBERT. — *Die meteorlogischen theorien des Grieschischen altertums.* Un vol. in-8° de 744 pp. Teubner, Leipzig, 1907.

Giorgio del VECCHIO. — *Diritto e personalite umana nella storia del pensiero.* Broch. de 31 pp. Bologna, 1904.

Giorgio del VECCHIO. — *Il sentimento giuridico.* Broch. de 26 pp. Bocca, Roma, 1908.

Giorgio del VECCHIO. — *L' etica evoluzionista.* Broch. de 12 pp. Bocca, Roma, 1908.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 6-08.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XII

PHILOSOPHIE

Georges Aimel . . . . . Individualisme et philosophie bergsonienne 582

Camille de Beaupuy . . . L'argument de saint Anselme est *a posteriori* 120

P.-J. Cuche . . . . . Le procès de l'Absolu : 1er article . 555

La Direction . . . . . Programme d'études pour le problème de la connaissance . . . 449

J. Gardair . . . . . Fogazzaro et Rosmini 333

Abbé J. Martin . . . . . Un poète philosophe. 463

T. Richard. . . . . L'enseignement des écoles et le problème de la science 232

A.-D. Sertillanges . . . . L'âme et la vie selon saint Thomas d'Aquin 217

PSYCHOLOGIE

L.-M. Billia . . . . . L'objet de la psychologie 353

Dr G. Dromard . . . . . Les éléments moteurs de l'émotion esthétique 5

E. Peillaube . . . . . L'organisation de la mémoire . .
II. Vie latente des souvenirs . . 17
III. L'évocation des souvenirs. . 372

R. Turro. . . . . Psychologie de l'équilibre du corps humain : 1er article 594

PSYCHOLOGIE PATHOLOGIE

Dr A. Marie et R. Meunier. Les courbes respiratoires dans l'euphorie des paralytiques généraux 480

ESTHÉTIQUE

Abbé J. Martin . . . . . Une histoire des idées esthétiques. 27

HISTOIRE DES SCIENCES

P. Duhem . . . . . Le mouvement absolu et le mouvement relatif : 4e article 134
5e article 246
6e article 389
7e article 486
8e article 607

ÉTUDES CRITIQUES

Ed Gasc-Desfossés . . . Science et religion 645
G. Dumesnil . . . . . L'œuvre critique de M. Pierre Lasserre 499
Étienne Rome . . . . . Le dualisme pascalien 151
F. Warrain . . . . . La raison pure et les antinomies . 266

VARIÉTÉ

La Direction . . . . . Par exploit d'huissier 56

ENQUÊTE SUR L'IDÉE DE DÉMOCRATIE

La Direction . . . . . Enquête sur l'idée de démocratie . 113
Philippe Borrell . . . . L'idée de démocratie. 114
Réponses de M. l'abbé Gayraud 401
— de MM. Fonsegrive, de Pascal, C. Conard, C. Lucas de Peslouan, L. Litwinski 624

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Ch. Appuhn . . . . . Œuvres de Spinoza 511
Émile Bahin . . . . . Les témoins de Jésus et leurs témoins 669
Maurice Barrès . . . . . Vingt-cinq années de vie littéraire. 418
Dr Bruno Bauch . . . . Luther und Kant 281
Abbé Bayle . . . . . Le symbolisme du droit romain. . 527
Jules Bois . . . . . Le miracle moderne. 177
Eug. Bœglin . . . . . Le crépuscule du Luthérianisme. . 284
A. Boschot . . . . . Un romantique sous Louis-Philippe. 666
H. Bremond . . . . . La Provence mystique au XVIIe siècle 525
M.-W. Calkins . . . . . The persistent Problem of Philosophy 407
Thomas Carlyle. . . . . Essais choisis de critique et de morale 68
Louis Chasle . . . . . Sœur Marie du Divin Cœur . . . 288
Henri Chatelain. . . . . Recherches sur le vers français au

	XVe siècle	668
G. Chatterton-Hill	Heredity and Selection in sociology	75
Hermann Cohen	Kommentar zu I. Kants kritik der reinen Vernunft	522
C. Coignet	L'évolution du protestantisme français au XIXe siècle	192
Benedetto Croce	Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell' economia	74
G. Dumesnil	De la forme des chiffres usuels	515
A.-L. Feder	Justins des Martyrers Lehre	421
G. Fonsegrive	Morale et société	187
Dr Gemelli	Fatti e dottrine a proposito di delinquenza e degenerazione	74
»	Del valore dell' esperimento in psicologia	171
G. Goyau	Ketteler	191
»	Sainte-Mélanie	287
Albert Gorland	Der Gottesbegriff bei Leibnitz	285
Dr J. Grasset	La responsabilité des criminels	181
Ch. Henry	Recherches sur le sens de l'écart probable dans les choses simples	420
Paul Hensel	Rousseau	665
R. P. Hugon	Cursus philosophiæ thomisticæ	662
Jules Huré	Les voix de la raison	513
A. Joussain	Le rêve d'un métaphysicien	65
J. Kaftan	Kant der philosoph des Protestantismus	281
O. Külpe	Immanuel Kant	279
Jean Lamarck	Philosophie zoologique	510
J.-S. Mackenzie	Lectures on humanism with special reference to its bearings on sociology	275
G. Maze-Sencier	Les vies nécessaires	424
Fritz Medicus	J.-G. Fichte	67
Émile Meyerson	Identité et réalité	656
C. Milvaux	Essai de psychologie nouvelle	666
Dr Louis Perrier	Les obsessions dans les Psychonévroses	179
J. Petzoldt	Das Weltproblem von positivistichen standpunkte aus	61
Hastings Rashdall	The theory of good and evil	71
Woodridge Riley	American Philosophy	514
Lucien Roure	En face du fait religieux	423
J. Schall	Mentalité du peuple souverain	526
E. Schuré	Femmes inspiratrices et poètes annonciateurs	280

G. Simmel . . . . . Einleitung in die Moralwissenschaft. 425
J.-M. Sterrett . . . . . The Freedom of authority. . . . 61
F. Strowski . . . . . Pascal et son temps 65
J. de Tonquédec . . . . La notion de vérité dans la « Philosophie nouvelle » 512
C. Trivero. . . . . Il problema del bene 69
Léonard de Vinci . . . . Textes choisis 193
F. Warrain . . . . . L'Espace 406

PÉRIODIQUES

E. Baron . . . . . Périodiques américains. 89
C. Dessoulavy . . . . . Périodiques anglais 437
Comte Domet de Vorges . Périodiques français. 529
P. Fontana . . . . . La Revue du Mois. 82
» Bulletin de la Société française de philosophie 197
» Bulletin de la Société française de philosophie 303
C. Lucas de Peslouan . . Bulletin de la Société française de philosophie 430
H. Léard . . . . . Périodiques allemands 84
» Périodiques allemands 291
H. Trouche . . . . . Périodiques italiens 205

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

P. Fontana . . . . . Soutenance de thèses à la Sorbonne. — O. Hamelin : 1° Aristote, Physique, livre II, traduction et commentaire ; 2° Essai sur les éléments principaux de la représentation 97
» Soutenance de thèses à la Sorbonne. — M. E. Bréhier : 1° La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme ; 2° Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. 319
» Soutenance de thèses à la Sorbonne. — M. Revault d'Allonnes : 1° Les inclinations ; 2° Psychologie d'une religion 545
Chronique. 446

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 6-08.

B
2
R23
année 8
jan.-
juin

Revue de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY